

Ueber
die Lehre des Spinoza
in Briefen
an den
Herrn Moses Mendelssohn.

Des Autors etc.

Breslau,
bey Wotil. Löwe.

1785.



Dialecticorum Præcepta — quasdam formas differendi præscribunt, quæ tam necessario concludunt, ut illis confisa ratio, etiamsi quodammodo ferietur ab ipsius illationis evidenti & attenta consideratione, possit tamen interim aliquid certum ex vi formæ concludere: . . . advertimus elabi sæpe veritatem ex istis vinculis, dum interim illi ipsi qui usi sunt, in iisdem manent irretiti: quod aliis non tam frequenter accidit; atque experimur, acutissima quæque sophismata neminem fere unquam pura mente utentem, sed ipsos sophistas fallere consuevisse.

Cartesius.

E^del sey der Mensch
Hülfreich und gut;
Denn das allein
Unterscheidet ihn
Von allen Wesen
Die wir kennen.

Heil den Unbekannten
Höheren Wesen
Die wir ahnden!
Ihnen gleiche der Mensch;
Sein Besspiel lehr' uns
Jene glauben.

Denn unsüßbar
Ist die Natur.
Es leuchtet die Sonne
Ueber Böse und Gute,

Und dem Verbrecher
Glänzen wie dem Besten
Der Mond und die Sterne,

Wind und Ströme
Donner und Hagel
Rauschen ihren Weg,
Und ergreifen
Vorübereilend
Einen um den andern.

Auch so das Glück.
Tappt unter die Menge;
Wählt bald des Knaben
Lothige Unschuld,
Und bald den lahmen
Schuldigen Scheitel.

Nach ewigen ehren
Großen Gesetzen

Müssen wir alle
Unsers Daseins
Reise vollenden.

Nur allein der Mensch
Vermag das Unmögliche.
Er unterscheidet,
Wählet und richtet.
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihen.

Er allein darf
Dem Guten lohnen,
Den Bösen strafen,
Heilen und retten;
Alles irrende schweifende
Nützlich verbinden.

Und wir verehren
Die Unsterblichen

Als wären sie Menschen,
Thäten im Großen
Was der Beste im Kleinen
Thut oder möchte.

Der edle Mensch
Sey hülfreich und gut;
Unermüdet schaff er
Das nützliche, rechte.
Sey uns ein Vorbild
Jener geahndeten Wesen.

Goethe.

Vorbericht.

Ich habe meine Schrift nach ihrem Anlasse und dem größten Theile ihres Inhalts benannt, denn auch der Brief an Hemsterhuis muß hier, als Verlage, zu denen an Mendelssohn gerechnet werden.

Daß ich zugleich die Geschichte dieser Briefe gebe, wird diese Geschichte selbst rechtfertigen.

Die Absicht des Werks habe ich hinter dem letzten Briefe kurz gesagt, und hernach, bis ans Ende deutlich genug, wie ich glaube, zu erkennen gegeben.

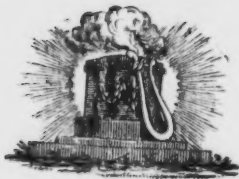
Weiter habe ich dem aufmerksamen, — forschenden, — um die Wahrheit allein bekümmerten Leser, vorläufig nichts zu sagen. Es geschieht gegen meinen

Wissen, wenn ein anderer diese Schrift in die Hand nimmt. Er fordre nichts von mir, sowie ich von ihm nichts fordre. Pempelfort bey Düsseldorf, den 28ten August, 1785.

Friedrich Heint. Jacobi.

Circa omnium regem cuncta sunt: ipsius gratia omnia: ipse pulchrorum omnium causa: circa secundum, secunda: tertia circa tertium. Humanus animus affectat, qualia illa sint, intelligere, aspiiciens in ea quæ sibi cognata sunt: quorum nihil sufficiente se habet. Sed in rege ipso, & in his quæ dixi, nihil est tale: Quod autem post hoc est, animus dicit. At enim qualis hæc tua interrogatio est, Dionysii & Doridis fili? & quam malorum omnium causa? Immo vero hujus stimulus quidam animo nostro ingenuus. Quem nisi quis eruat, veritatem certe nunquam assequetur.

Plato ad Dionysium. Ep. II.



Eine vertraute Freundin von Lesina, welche durch ihn auch die meinige wurde, schrieb mir im Februar des Jahrs drey und achtzig, daß sie im Begriff sey, eine Reise nach Berlin zu unternehmen, und fragte mich, ob ich Aufträge dahin hätte.

Von Berlin aus schrieb mir meine Freundin wieder. Ihr Brief handelte hauptsächlich von Mendelssohn, „diesem ächten Verehrer und Freunde unsers Lesinas.“ Sie meldete mir, daß sie über den Herwigsten, und auch über mich Geringen viel mit ihm gesprochen hätte, und daß er im Begriff sey, an sein

Werk über Lessings Charakter und Schriften
Hand zu legen.

Verschiedene Hindernisse machten mir unmöglich, gleich auf diesen Brief zu antworten, und der Aufenthalt meiner Freundin in Berlin war nur von wenigen Wochen.

Da sie wieder zu Hause war, schrieb ich ihr, und erkundigte mich, wie viel oder wenig Mendelssohn von Lessings religiösen Gesinnungen bekannt geworden wäre. — Lessing sey ein Spinozist gewesen.

Gegen mich hatte Lessing über diesen Gegenstand ohne alle Zurückhaltung sich geäußert, und da er überhaupt nicht geneigt war, seine Meynungen zu verheelen, so durfte ich vermuthen, was ich von ihm wußte sey mehreren bekannt geworden. Daß er selbst aber gegen Mendelssohn sich hierüber nie deutlich erklärt hatte, dieses wurde mir auf folgende Weise bekannt.

Ich hatte Lessing eingeladen, mich nach Berlin zu begleiten, und von ihm die Antwort er-

halten, wie wollten zu Wollenbüttel die Sache miteinander überlegen. Als ich hin kam, fanden sich wichtige Hindernisse. Lessing wollte mich überreden, ohne ihn nach Berlin zu reisen, und wurde alle Tage dringender. Sein Hauptbewegungsgrund war Mendelssohn, den er unter seinen Freunden am höchsten schätzte. Er wünschte sehr, daß ich ihn möchte persönlich kennen lernen. In einer solchen Unterredung äusserte ich einmal meine Verwunderung darüber, daß ein Mann von so hellem und richtigem Verstande wie Mendelssohn, sich des Beweises von dem Daseyn Gottes aus der Idee so eifrig, wie er in der Abhandlung von der Evidenz gethan, hätte annehmen können; und Lessings Entschuldigungen führten mich geradezu auf die Frage: Ob er sein eigenes Lehrgebäude nie gegen Mendelssohn behauptet hätte. „Nie,“ antwortete Lessing. . . . Einmal nur sagte „ich ihm ohngefähr eben das, was ihnen „in der Erziehung des Menschengeschlechts“ (S. 73.) aufgefallen ist. Wir wurden nicht „miteinander fertig, und ich ließ es da-
„bey.“

Also die Wahrscheinlichkeit von der einen Seite, daß Mehrere von Lessings Spinozismus unterrichtet wären; und die Gewißheit von der andern, daß Mendelssohn davon nichts zuverlässiges bekannt geworden, bewogen mich, letzterem einen Wink darüber zu verschaffen.

Meine Freundin faßte meine Idee vollkommen; die Sache schien ihr äußerst wichtig, und sie schrieb den Augenblick an Mendelssohn, um demselben, was ich ihr entdeckt hatte, zu offenbaren.

Mendelssohn erstaunte, und seine erste Bewegung war, an der Richtigkeit meiner Aussage zu zweifeln. Er wünschte bestimmt zu wissen: „wie Lessing die Gefinnungen, welche „ich ihm beigelegt, geäußert hätte. Ob er „mit trockenen Worten gesagt: ich halte das „System des Spinoza für wahr und gegründet? Und welches? das im Tractatu Theologico Politico, oder das in den Principiis Philosophiae Cartesianae vorgetragene, oder „dasjenige, welches Ludovicus Mayer nach „dem Tode des Spinoza in seinem Namen

„bekannt gemacht hätte? Und wenn zu dem
 „allgemein dafür bekannten atheïstischen Sy-
 „stem des Spinoza, so fragte Mendelssohn
 „weiter: ob Lessing das System so genommen,
 „wie es Bayle mißverstanden, oder wie andre
 „es besser erklärt hätten? Und setzte hinzu:
 „wenn Lessing im Stande war, sich so schlecht-
 „weg, ohne alle nähere Bestimmung zu dem
 „System irgend eines Mannes zu verstehen,
 „so war er zu der Zeit nicht mehr bey sich selbst,
 „oder in seiner sonderbaren Laune, etwas para-
 „doxes zu behaupten, das er in einer ernsthaf-
 „ten Stunde selbst wieder verwarf.“

„Hätte aber Lessing etwa gesagt: „Lieber
 „Bruder, der so sehr verschrieene Spinoza
 „mag wohl in manchen Stücken weiter
 „gesehen haben, als alle die Schreyer die
 „an ihm zu Helden geworden sind. In
 „seiner Ethik insbesond're sind vortreffli-
 „che Sachen enthalten, vielleicht bessere
 „Sachen, als in mancher orthodoxen Mo-
 „ral, oder in manchem Compendio der
 „Weltweisheit. Sein System ist so un-
 „gereimt nicht, als man glaubt —

„Ey nun, so ließe sich Mendelssohn gefallen.“

Er wiederholte zum Beschluß den Wunsch:
 „daß ich die Güte haben möchte, das Bestimmte
 „hierüber ausführlich zu berichten, nemlich:
 „Was? Wie? Und bey welcher Gelegenheit
 „Lessing über diese Sache geredet habe, da er
 „von mir überzeugt sey, daß ich sowohl Lessing
 „ganz verstanden, als auch von einer so wich-
 „tigen Unterredung jeden Umstand im Ge-
 „dächtniß behalten haben würde.“

So bald dieses geschehen wäre, wollte Mendelssohn allerdings in dem, was er über Lessings Charakter etwa noch zu schreiben gedächte, davon Erwähnung thun. „Denn — sagte der unbestechliche Weise — „auch unseres besten
 „Freundes Rahme soll bey der Nachwelt nicht
 „mehr und nicht weniger glänzen als er es
 „verdient. Ueberall die Wahrheit; mit ihr
 „gewinnt die gute Sache immer.“

Ich hatte nicht das mindeste Bedenken dieser Aufforderung zu folgen, und ließ den vierten

November folgenden Brief an Mendelssohn, unter dem Umschlage meiner Freundin abgehen. Damit er sein Urkundliches behalte, will ich ihn von der ersten Zeile bis zur letzten, unverändert abdrucken lassen.

Pempelfort bey Düsseldorf, den
vierten November 1783.

Sie wünschen wegen gewisser Meinungen, die ich in einem Briefe an * * * * dem verewigten Lessing zugeschrieben habe, das Genauere von mir zu erfahren; und da scheint es mir am besten, mich mit dem, was ich davon mitzutheilen fähig bin, an Sie unmittelbar zu wenden.

Es gehört zur Sache, wenigstens zu ihrem Vortrage, daß ich einiges mich selbst betreffendes voraus schicke. Und indem ich Sie dadurch in eine etwas nähere Bekanntschaft mit mir setze, werde ich mehr Muth gewinnen, alles frey heraus zu sagen; und vielleicht vergessen, was mich sorgsam oder schüchtern machen will.

Ich gieng noch im polnischen Rode, da ich schon anfeng, mich über Dinge einer andern Welt zu ängstigen. Mein kindischer Tieffinn brachte mich im achten oder neunten Jahre zu gewissen sonderbaren — Ansichten (ich weiß es anders nicht zu nennen) die mir bis auf diese Stunde ankleben. Die Sehnsucht, über die besseren Erwartungen des Menschen zur Gewißheit zu gelangen, nahm mit den Jahren zu, und sie ist der Hauptfaden geworden, an den sich meine übrigen Schicksale knüpfen mußten. Ursprüngliche Gemüthsart, und die Erziehung die mir wurde, vereinigten sich, mich in einem billigen Mißtrauen gegen mich selbst, und nur zu lange in einer desto größern Erwartung von dem was andre leisten könnten zu erhalten. Ich kam nach Genf, wo ich vortreffliche Männer fand, die sich mit großmüthiger Liebe, mit wirklicher Vatertheue meiner annahmen. Später gerieth ich an andere Menschen, theils von gleichem, theils von noch viel größerem Rufe, die mir aber lange das nicht wurden, und denen ich mich oft zu meinem größten Nachtheil in die Arme warf. Dieses stimmte mich allmählich zu einigem

Vertrauen in mich selbst herab; ich lernte, meine eigene Kräfte sammeln und zu Rathe halten.

Geister, die aus innerem Bedürfniß nach der Wahrheit forschen, deren sind, Sie wissen es, nur wenige: aber jedem unter ihnen offenbarte auch die Wahrheit einiges von ihrem inneren Leben; so daß keiner davon so gering ist, den man nicht mit Vortheil hörte. Ich entdeckte diese Spur; verfolgte sie unter Lebendigen und Todten; und wurde je länger je inniger gewahr: daß wirklicher Tieffinn eine gemeinschaftliche Richtung hat, wie die Schwerkraft in den Körpern; welche Richtung aber, da sie von verschiedenen Punkten der Peripherie ausgeht, eben so wenig parallele Linien geben kann, als solche die sich kreuzen. Mit dem Scharfsinne, welchen ich den Sennen des Zirkels vergleichen möchte, und der oft für Tieffinn gehalten wird, weil er tiefsinnig über Form und Aeusserliches ist, verhält es sich nicht eben so. Hier durchschneiden sich die Linien so viel man will, und sind zuweilen auch einander parallel. Eine Senne kann so nah am Durchmesser herlaufen, daß man sie für den

Durchmesser selbst ansieht; sie durchschneidet aber dann nur eine größere Menge Radii, ohne selbst die Enden derer zu berühren, für welche sie gehalten wurde — Wo beides mangelt: bloßes, sogenanntes, Wissen, ohne Schärfe so wie ohne Tiefe, ohne Bedürfniß und Genuß der Wahrheit selbst: was kann eckelhafteres gefunden werden? . . . Verzeihen Sie mir, Verehrungswürdiger, diesen Bilderkram. — Ich komme zu Leipzig.

Immer hatte ich den großen Mann verehrt; aber das Verlangen nach einer näheren Bekanntschaft mit ihm, war erst seit seinen theologischen Streitigkeiten, und nachdem ich die Parabel gelesen hatte, in mir rege geworden. Mein günstiges Schicksal gab, daß ihn Allwitts Papiere interessirten; daß er mir, erst durch Reisende, manche freundliche Botschaft sandte, und endlich, im Jahre neun und siebenzig an mich schrieb. Ich antwortete ihm, daß ich im folgenden Frühjahr eine Reise vorhätte, die mich über Wolfenbüttel führen sollte, wo ich mich sehnte, in ihm die Geister mehrerer Weisen zu

beschwören, die ich über gewisse Dinge nicht zur Sprache bringen könnte.

Meine Reise kam zu Stande, und den fünften Julius Nachmittags hielt ich Lefingen zum erstenmal in meinen Armen.

Wir sprachen noch an demselbigen Tage über viele wichtige Dinge; auch von Personen, moralischen und unmoralischen, Atheisten, Deisten und Christen.

Den folgenden Morgen kam Lefing in mein Zimmer, da ich mit einigen Briefen, die ich zu schreiben hatte, noch nicht fertig war. Ich reichte ihm verschiedenes aus meiner Briefftasche, daß er unterdessen sich die Zeit damit vertriebe. Bei'm Zurückgeben fragte er, ob ich nicht noch mehr hätte das er lesen dürfte. „Doch!“ sagte ich (ich war im Begriff zu siegeln) „hier „ist noch ein Gedicht; — Sie haben so man- „ches Aergerniß gegeben, so mögen Sie auch „wohl einmal eins nehmen.“ . . . *)

Lefing. (Nachdem er das Gedicht gelesen,

*) S. das Gedicht am Ende des Briefes.

und indem er mir's zurück gab) Ich habe kein Vergerniß genommen; ich habe das schon lange aus der ersten Hand. Ich. Sie kennen das Gedicht? Lessing. Das Gedicht hab' ich nie gelesen; aber ich find' es gut. Ich. In seiner Art, ich auch, sonst hätte ich es Ihnen nicht gezeigt. Lessing. Ich meyn' es anders. . Der Gesichtspunkt, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunkt. . Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. *Еу нас Прав!* Ich weiß nichts anders. Dahin geht auch dieß Gedicht; und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr. Ich. Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden. Lessing. Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern. Ich. Spinoza ist mir gut genug; aber doch ein schlechtes Heil das wir in seinem Namen finden! Lessing. Ja! Wenn Sie wollen! . . Und doch . . Wissen Sie etwas besseres? . .

Der Dessauische Direktor Wolke war unterdessen hereingetreten, und wir giengen zusammen auf die Bibliothek.

Den folgenden Morgen, als ich, nach dem Frühstück, in mein Zimmer zurück gekehrt war um mich anzukleiden, kam mir Lessing über eine Weile nach. Ich saß unter dem Frisiren, und Lessing lagerte sich unterdessen am Ende des Zimmers sitte an einen Tisch hin. So bald wir allein waren, und ich mich an die andre Seite des Tisches, worauf Lessing gestützt war, niedergelassen hatte, hub er an: Ich bin gekommen um über mein *εγ καὶ πάλιν* mit Ihnen zu reden. Sie erschrocken gestern. Ich. Sie überraschten mich, und ich mag wohl roth und bleich geworden seyn, denn ich fühlte meine Verwirrung. Schrecken war es nicht. Freulich hatte ich nichts weniger vermuthet, als an Ihnen einen Spinozisten oder Pantheisten zu finden. Und sie sagten mir so platt heraus. Ich war großen Theils gekommen, um von Ihnen Hilfe gegen den Spinoza zu erhalten. Lessing. Also kennen Sie ihn doch? Ich. Ich glaube so gut als ihn auferst wenige gekannt haben. Lessing. Dann ist Ihnen nicht zu helfen. Werden Sie lieber ganz sein Freund. Es giebt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza.

Ich. Das mag wahr seyn. Denn der Determinist, wenn er bündig seyn will, muß zum Fatalisten werden: hernach giebt sich das Uebrige von selbst. Lessing. Ich merke wie verstehen uns. Desto begieriger bin ich von Ihnen zu hören, was Sie für den Geist des Spinozismus halten; ich meyne den, der in Spinoza selbst gefahren war. Ich. Das ist wohl kein anderer gewesen, als das Uralte: *a nihilo nihil fit*; welches Spinoza, nach abgezogenen Begriffen, als die philosophirenden Cabbalisten und andre vor ihm, in Betrachtung zog. Nach diesen abgezogenen Begriffen fand er, daß ein jedes Entstehen im Unendlichen, unter was für Bilder man es auch verkleide; durch einen jeden Wechsel in demselben, ein Etwas aus dem Nichts gesetzt werde. Er verwarf also jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen; überhaupt alle *Causas transitorias*, *secundarias* oder *remotas*; und setzte an die Stelle des emanirenden ein nur immanentes Ensoph; eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen — Eins und dasselbe wäre.

. *

Diese inwohnende unendliche Ursache hat, als solche, explicite, weder Verstand noch Willen, weil sie, ihrer transcendentalen Einseitigkeit und durchgängigen absoluten Unendlichkeit zufolge keinen Gegenstand des Denkens und des Wollens haben kann, und ein Vermögen einen Begriff vor dem Begriffe hervorzubringen, oder einen Begriff der vor seinem Gegenstande und die vollständige Ursache seiner selbst wäre, so wie auch ein Wille, der

*) Ich fahre in dieser Darstellung fort, und ziehe was ich kann zusammen, ohne die Zwischentreten aufzuschreiben, weil ich zu weitläufig werden müßte. Was unmittelbar hier folgt, wurde herbeigeführt, indem Lessing als das Dunkelsten im Spinoza erwähnte, was auch Leibniz so gefunden und nicht ganz verstanden hätte (Theod. S. 173.).

Ich mache diese Erinnerung hier Ein für allemal, und werde sie in der Folge, wo ich mir ähnliche Freyheiten nehme, nicht wiederholen.

das Wollen wirkte und durchaus sich selbst bestimmte, lauter ungereimte Dinge sind. . .

. . Der Einwurf, daß eine unendliche Reihe von Wirkungen unmöglich sey (bloße Wirkungen sind es nicht, weil die inwohnende Ursache immer und überall ist) widerlegt sich selbst, weil jede Reihe, die nicht aus nichts entspringen soll, schlechterdings eine unendliche seyn muß. Und daraus folgt dann wieder, daß da jeder einzelne Begriff aus einem andern einzelnen Begriff entspringen, und sich auf einen wirklich vorhandenen Gegenstand unmittelbar beziehen muß, daß in der ersten Ursache, die unendlicher Natur ist, weder einzelne Gedanken, noch einzelne Bestimmungen des Willens — sondern nur der innere, erste allgemeine Urstoff davon angetroffen werden kann . . . Die erste Ursache kann eben so wenig nach Absichten oder Endursachen handeln, als sie selbst um einer gewissen Absicht oder Endursache willen da ist; eben so wenig einen Anfangs - Grund oder Endzweck haben etwas zu verrichten, als in ihr selbst Anfang oder Ende ist . . . Im Grunde
aber

aber ist das, was wir Folge oder Dauer nennen, bloßer Wahn; denn da die reelle Wirkung mit ihrer vollständigen reellen Ursache zugleich, und allein der Vorstellung nach von ihr verschieden ist: so muß Folge und Dauer, nach der Wahrheit, nur eine gewisse Art und Weise seyn, das Mannigfaltige in dem Unendlichen anzuschauen.

Lessing Ueber unser Credo also werden wir uns nicht entzweien. Ich. Das wollen wir in keinem Falle. Aber im Spinoza steht mein Credo nicht. Lessing. Ich will hoffen, es steht in keinem Buche. Ich. Das nicht allein. Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt. Lessing. O, desto besser! Da muß ich etwas ganz neues zu hören bekommen. Ich. Freuen Sie sich nicht zu sehr darauf. Ich helfe mir durch einen Salto mortale aus der Sache, und Sie pflegen am Kopf- unter eben keine sonderliche Lust zu finden. Lessing. Sagen Sie das nicht; wann ich's nur nicht nachzumachen brauche. Und Sie werden schon wieder auf Ihre Füße zu stehen kommen. Also — wenn es kein Geheim-

nisi ist — so will ich mir es ausgebeten haben. Ich. Sie mögen mir es immer abschen. Die ganze Sache bestehet darinn, daß ich aus dem Fatalismus unmittelbar gegen den Fatalismus, und gegen alles, was mit ihm verknüpft ist, schliesse. — Wenn es lauter wirkende und keine Endursachen giebt, so hat das denkende Vermögen in der ganzen Natur blos das Zusehen; sein einziges Geschäft ist, den Mechanismus der wirkenden Kräfte zu begleiten. Die Unterredung, die wir gegenwärtig miteinander haben, ist nur ein Anliegen unserer Leiber; und der ganze Inhalt dieser Unterredung, in seine Elemente aufgelöst: Ausdehnung, Bewegung, Grade der Geschwindigkeit, nebst den Begriffen davon, und den Begriffen von diesen Begriffen. Der Erfinder der Uhr erfand sie im Grunde nicht; er sah nur ihrer Entstehung aus blindlings sich entwickelnden Kräften zu. Eben so Raphael, da er die Schule von Athen entwarf; und Lessing, da er seinen Nathan dichtete. Dasselbe gilt von allen Philosophien, Künsten, Regierungsformen, Kriegen zu Wasser und zu Lande, kurz von allem Möglichen. Denn auch die Affel-

ten und Leidenschaften wirken nicht, in so ferne sie Empfindungen und Gedanken sind; oder richtiger — in so ferne sie Empfindungen und Gedanken mit sich führen. Wir glauben nur, daß wir aus Zorn, Liebe, Großmuth, oder aus vernünftigem Entschlusse handelten. Dieser Wahn! In allen diesen Fällen ist im Grunde das was uns bewegt ein Etwas, das von allem dem nichts weiß, und das, in so ferne, von Empfindung und Gedanke schlechterdings entbloßt ist. Diese aber, Empfindung und Gedanke, sind nur Begriffe von Ausdehnung, Bewegung, Graden der Geschwindigkeit, u. s. w. — Wer nun dieses annehmen kann, dessen Meinung weiß ich nicht zu widerlegen. Wer es aber nicht annehmen kann, der muß der Antipode von Spinoza werden. Lessing. Ich merke, Sie hätten gern ihren Willen frey. Ich begehre keinen freyen Willen. Ueberhaupt erschreckt mich, was Sie eben sagten, nicht im mindesten. Es gehört zu den menschlichen Vorurtheilen, daß wir den Gedanken als das erste und vornehmste betrachten, und aus ihm alles herleiten wollen; da doch alles, mit samt den Vorstellungen, von höheren Prinzipien

abhängt. Ausdehnung, Bewegung, Gedan-
ke, sind offenbar in einer höheren Kraft ge-
gründet, die noch lange nicht damit erschöpft
ist. Sie muß unendlich vortreflicher seyn,
als diese oder jene Wirkung; und so kann es
auch eine Art des Genusses für sie geben, der,
nicht allein alle Begriffe übersteigt, sondern
völlig ausser dem Begriffe liegt. Daß wir
uns nichts davon gedenken können, hebt die
Möglichkeit nicht auf. Ich. Sie gehen wei-
ter als Spinoza; diesem galt Einsicht über
alles. Lessing. Für den Menschen! Er war
aber fern unsere elende Art, nach Absichten zu
handeln, für die höchste Methode auszugeben,
und den Gedanken oben an zu setzen. Ich.
Einsicht ist bey'm Spinoza in allen endlichen
Naturen der beste Theil, weil sie derjenige
Theil ist, womit jede endliche Natur über ihr
Endliches hinausreicht. Man könnte gewis-
sermassen sagen: auch er habe einem jeden We-
sen zwey Seelen zugeschrieben: Eine, die sich
nur auf das gegenwärtige einzelne Ding; und
eine andre, die sich auf das Ganze bezieht. *)

*) Wiewohl auch nur mittelst dieses Körpers, der

Dieser zweiten Seele giebt er auch Unsterblichkeit. Was aber die unendliche Einzige Substanz des Spinoza anbelangt, so hat diese, für sich allein, und ausser den einzelnen Dingen, kein bestimmtes oder vollständiges Daseyn. Hätte sie für ihre Einheit (daß ich mich so ausdrücke) eine eigene, besondre, individuelle Wirklichkeit; hätte sie Persönlichkeit und Leben: so wäre Einsicht auch an ihr der beste Theil. Lessing. Gut. Aber nach was für Vorstellungen nehmen Sie denn Ihre persönliche extramundane Gottheit an? Etwa nach den Vorstellungen des Leibniz? Ich fürchte, der war im Herzen selbst ein Spinozist. Ich. Reden Sie im Ernste? Lessing. Zweifeln Sie

kein absolutes Individuum seyn kann, (indem ein absolutes Individuum eben so unmöglich, als ein individuelles Absolutum ist. Determinatio est negatio. Op. post. p. 558.) sondern allgemeine unveränderliche Eigenschaften und Beschaffenheiten, die Natur und den Begriff des Unendlichen enthalten muß. Wie dieser Unterscheidung hat man einen von denen Hauptschlüsseln zu dem System des Spinoza, ohne welche man in demselben überall Verworrenheit und Widersprüche findet.

Daran im Ernste? — Leibnizens Begriffe von der Wahrheit waren so beschaffen, daß er nicht vertragen konnte, wann man ihr zu enge Schranken setzte. Aus dieser Denkungsart sind viele seiner Behauptungen gestlossen, und es ist, bey dem größten Scharfsinne oft sehr schwer, seine eigentliche Meynung zu entdecken. Eben darum halt' ich ihn so werth; ich meyne, wegen dieser großen Art zu denken; und nicht, wegen dieser oder jener Meynung, die er nur zu haben schien, oder denn auch wirklich hatte. Ich. Ganz recht. Leibniz mochte gern „aus jedem Kiesel Feuer schlagen.“ Sie aber sagten von einer gewissen Meynung, dem Spinozismus, daß Leibniz derselben im Herzen zuge- than gewesen. Lessing. Erinnern Sie sich einer Stelle des Leibniz, wo von Gott gesagt ist: derselbe befände sich in einer immerwäh- renden Expansion und Kontraktion: dieses wäre die Schöpfung und das Bestehen der Welt? Ich. Von seinen Fulgurationen weiß ich; aber diese Stelle ist mir unbekannt. Lessing. Ich will sie auffuchen, und Sie sollen mir dann sagen, was ein Mann, wie Leibniz, dabey denken — konnte, oder mußte. Ich.

Zeigen Sie mir die Stelle. Aber ich muß Ihnen zum voraus sagen, daß mir bey der Erinnerung so vieler andern Stellen eben dieses Leibniz, so vieler seiner Briefe, Abhandlungen, seiner Theodicee und nouveaux Essais, seiner philosophischen Laufbahn überhaupt — vor der Hypothese schwindelt, daß dieser Mann keine Supramundane, sondern nur eine Intramundane Ursache der Welt geglaubt haben sollte. Lessing. Von dieser Seite muß ich Ihnen nachgeben. Sie wird auch das Uebergewicht behalten; und ich gestehe, daß ich etwas zu viel gesagt habe. Indeß bleibt die Stelle die ich meyne — und noch manches andre — immer sonderbar. — Aber nicht zu vergessen! Nach welchen Vorstellungen glauben Sie denn nun das Gegentheil des Spinozismus? Finden Sie, daß die Principia von Leibniz ihm ein Ende machen? Ich. Wie konnte ich: bey der festen Ueberzeugung, daß der blindige Determinist vom Katalisten sich nicht unterscheidet? . . Die Monaden, mit samt ihren Vinculis, lassen mir Ausdehnung und Denken, überhaupt Realität, so unbegreiflich als ich sie schon hatte, und ich weiß da, weder

rechts noch links. Mir ist sogar, als käme mir noch obendrein was aus der Tasche . . . Uebrigens weiß ich kein Lehrgebäude, das so sehr, wie das von Leibniz, mit dem Spinozismus übereinkäme; und es ist schwer zu sagen, welcher von ihren Urhebern, uns und sich selbst am meisten zum besten hätte: wiewohl in allen Ehren! Mendelssohn hat öffentlich gezeigt, daß die Harmonia praestabilita im Spinoza steht. Daraus allein ergiebt sich schon, daß Spinoza von Leibnizens Grundlehren noch viel mehr enthalten muß, oder Leibniz und Spinoza (an dem schwerlich Wolfens Unterricht gediehen hätte) wären die bündigen Köpfe nicht gewesen, die sie doch unstreitig waren. Ich getraue mir aus dem Spinoza, Leibnizens ganze Seelenlehre darzulegen . . . Im Grunde haben beyde von der Freyheit auch dieselbe Lehre, und nur ein Blendwerk unterscheidet ihre Theorie. Wenn Spinoza (Epist. LXII. Op. Posth. p. 584. & 585.) unser Gefühl von Freyheit durch das Beispiel eines Steins erläutert, welcher dächte und wüßte, daß er sich bestrebt, so viel er kann, seine Bewegung fortzusetzen: so erläutert Leib-

niz dasselbe (Theod. S. 50.) mit dem Beispiele einer Magneteinadel, welche Lust hätte sich gegen Norden zu bewegen, und in der Meynung stünde, sie drehte sich unabhängig von einer andern Ursache, indem sie der unmerklichen Bewegung der magnetischen Materie nicht inne würde. — *) . . Die Endursachen erklärt Leibniz durch einen Appetitum, einen Conatum immanentem (conscientia sui praeditum.) Eben so Spinoza, der, in diesem Sinne, sie

*) *Atque hæc humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, Et quæ in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sunt consci, & causarum, à quibus determinantur, ignari* — sagt Spinoza, in demselbigen 63ten Briefe.

Von jener Wendung, womit die Deterministen dem Fatalismus aufzuweichen meynen, mangelte Spinoza keinesweges der Begriff. Sie schien ihm aber von so schlechtem philosophischen Charakter, daß ihm das Arbitrium indifferentis, oder die Voluntas æquilibrii sogar noch lieber war. Man sehe, unter andern im I. Th. der Ethik, das 2te Schol. der 33ten Prop. am Schlusse. Ferner im III. Theile das Sch. der 9ten Prop. und vornehmlich die Vorrede zum IV. Theile.

vollkommen gelten lassen konnte; und bei welchem, Vorstellung des Aeusserlichen und ~~der~~ Begierde, wie bey Leibniz, das Wesen der Seele ausmachen. — Kurz, wenn man in das Innerste der Sache dringt, so findet sich, daß bey Leibniz, eben so wie bey Spinoza, eine jede Endursache eine wirkende voraussetzt. Das Denken ist nicht die Quelle der Substanz; sondern die Substanz ist die Quelle des Denkens. Also muß vor dem Denken etwas nicht Denkendes als das Erste angenommen werden; etwas, das, wann schon nicht durchaus in der Wirklichkeit, doch der Vorstellung, dem Wesen, der inneren Natur nach, als das Vorderste gedacht werden muß. Ehrlich genug hat deswegen Leibniz die Seelen, des automates spirituels genannt. *) Wie aber (ich rede hier nach Leibnizens tieffstem und

*) Dieselbige Benennung findet sich auch bey'm Spinoza, wiewohl nicht in seiner Ethik, sondern in dem Bruchstücke, De Intellectus-Emendatione. Die Stelle verdient, daß ich sie abschreibe. At ideam veram simplicem esse ostendimus, aut ex simplicibus compositam, & quæ ostendit, quomodo, & cur aliquid sit, aut factum sit, &

vollständigsten Sinne, so weit ich ihn verstehe) das Principium aller Seelen irgendwo für sich bestehen kann und wirken . . ; der Geist vor der Materie ; der Gedanke vor dem Gegenstande ? Diesen großen Knoten, den er hätte lösen müssen, um uns wirklich aus der Noth zu helfen, diesen hat er so verstrickt gelassen als er war . . .

Lesing. . . . Ich lasse Ihnen keine Ruhe, Sie müssen mit diesem Parallellismus an den Tag reden die Leute doch immer von Spinoza wie von einem todtten Hunde . . . Ich. Sie würden vor wie nach so von ihm reden. Den Spinoza zu fassen, dazu gehört eine zu lange und zu hart-

quod ipsius effectus objectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius objecti ; id, quod idem est, quod veteres dixerunt, nempe veram scientiam procedere a causa ad effectus ; nisi quod nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem, & quasi aliquod automa spirituale. (Op. Posth. p. 384.) Die Ableitung des Wortes *αὐτοματόν*, und nach Bissinger dabey erinnert, ist mir nicht unbekannt.

näckige Anstrengung des Geistes. Und keiner hat ihn gefaßt, dem in der Ethik Eine Zeile dunkel blieb; keiner, der es nicht begreift, wie dieser große Mann von seiner Philosophie die feste innige Ueberzeugung haben konnte, die er so oft und so nachdrücklich an den Tag legt. Noch am Ende seiner Tage schrieb er: . . . non praesumo, me optimam invenisse philosophiam; sed veram me intelligere scio. *)— Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige gekostet haben. Lessing. Und Sie sind kein Spinozist, Jacobi! Ich. Nein, auf Ehre! Lessing. Auf Ehre, so müssen Sie ja, bey

*) In seinem Briefe an Albert Burgh. Er fügt hinzu: „Quomodo autem id sciam, si roges, respondebo, eodem modo, ac tu scis tres angulos Trianguli aequales esse duobus rectis, & hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est cerebrum, nec spiritus immundos somniat, qui nobis ideas falsas inspirant veris similes: est enim verum index sui & falsi. — Spinoza machte einen großen Unterschied, zwischen gewiß seyn und nicht zweifeln.

Ihrer Philosophie, aller Philosophie den Rücken lehren. Ich. Warum aller Philosophie den Rücken lehren? Lessing. Nun, so sind Sie ein vollkommener Skeptiker. Ich. Im Gegentheil, ich ziehe mich aus einer Philosophie zurück, die den vollkommenen Skepticismus nothwendig macht. Lessing. Und ziehen dann — wohin? Ich. Dem Lichte nach, wovon Epinoza sagt, daß es sich selbst, und auch die Finsterniß erleuchtet. — Ich liebe den Spinoza, weil er, mehr als irgend ein anderer Philosoph, zu der vollkommenen Ueberzeugung mich geleitet hat, daß sich gewisse Dinge nicht entwickeln lassen: vor denen man darur: die Augen nicht zudrücken muß, sondern sie nehmen, so wie man sie findet. Ich habe keinen Begriff der inniger, als der von den Endursachen wäre; keine lebendigere Ueberzeugung, als daß ich thue was ich denke, anstatt, daß ich nur denken sollte was ich thue. Freylich muß ich dabey eine Quelle des Denkens und Handelns annehmen, die mir durchaus unerklärlich bleibt. Will ich aber schlechterdings erklären, so muß ich auf den zweyten Satz gerathen, dessen Anwendung auf einzelne Fälle,

und in seinem ganzen Umfange betrachtet, kaum ein menschlicher Verstand ertragen kann. Lessing. Sie drücken sich beynah so herzhaft aus, wie der Reichstagschluß zu Augsburg; aber ich bleibe ein ehrlicher Lutheraner, und behalte „den mehr viehischen als menschlichen Irrthum und Gotteslästerung, daß kein freyer Will sey,“ worein der helle reine Kopf Ihres Spinoza sich doch auch zu finden wußte. Ich. Auch hat Spinoza sich nicht wehig krümmen müssen, um seinen Fatalismus bey der Anwendung auf menschliches Betragen zu verstecken, besonders in seinem vierten und fünften Theile, wo ich sagen möchte, daß er dann und wann bis zum Sophisten sich erniedrigt. — Und das war es ja was ich behauptete: daß auch der größte Kopf, wenn er alles schlechterdings erklären, nach deutlichen Begriffen mit einander reimen, und sonst nichts gelten lassen will, auf ungerathene Dinge kommen muß. Lessing. Und wer nicht erklären will? Ich. Wer nicht erklären will was unbegreiflich ist, sondern nur die Grenze wissen wo es anfängt, und nur erkennen, daß es da ist: von dem glaube ich, daß er den mehresten Raum für

ächte menschliche Wahrheit in sich aufgewinnt.
 Lessing. Worte, lieber Jacobi, Worte! Die
 Grenze die Sie sehen wollen, läßt sich nicht
 bestimmen. Und an der andern Seite geben
 Sie der Träumerei, dem Unsinn, der Blind-
 heit freies offenes Feld. Ich. Ich glaube,
 jene Grenze wäre zu bestimmen. Setzen will
 ich keine, sondern nur die schon gesetzte finden,
 und sie lassen. Und was Unsinn, Träume-
 rei und Blindheit anbelangt . . . Lessing.
 Die sind überall zu Hause wo verworrene Be-
 griffe herrschen. Ich. Mehr noch, wo erlogene
 Begriffe herrschen. Auch der blindeste, un-
 sinnigste Glaube, wenn schon nicht der düm-
 mste, hat da seinen hohen Thron. Denn wer
 in gewisse Erklärungen sich einmal verliebt hat,
 der nimmt jede Folge blindlings an, die
 nach einem Schlusse, den er nicht entkräf-
 ten kann, daraus gezogen wird, und wär' es,
 daß er auf dem Kopfe gienge.

. . . Nach meinem Urtheil ist das grösste
 Verdienst des Forschers, Dasfern zu enthül-
 len, und zu offenbaren . . . Erklärung ist ihm
 Mittel, Weg zum Ziele, nächster — niemals

letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflöbliche, Unmittelbare, Einfache.

. . . Ungemessene Erklärungssucht läßt uns so hitzig das Gemeinschaftliche suchen; daß wir darüber des Verschiedenen nicht achten; wir wollen immer nur verknüpfen, da wir doch oft mit ungleich größerem Vortheil trennten . . . Es entstehet auch, indem wir nur, was erklärlich an den Dingen ist, zusammen stellen und zusammen hängen, ein gewisser Schein in der Seele, der sie mehr verblendet als erleuchtet. Wir opfern dann, was Spinoza — tiefsinnig und erhaben — die Erkenntniß der obersten Gattung nennt, der Erkenntniß der untern Gattungen auf; wir verschließen das Auge der Seele, womit sie Gott und sich selbst erfiehet, um desto unzerstreuter mit den Augen nur des Leibes zu betrachten . . .

Lessing. Gut, sehr gut! Ich kann das alles auch gebrauchen; aber ich kann nicht dasselbe damit machen. Ueberhaupt gefällt Ihr Salto mortale mir nicht übel, und ich begreife, wie
ein

ein Mann von Kopf auf diese Art Kopf- unter machen kann, um von der Stelle zu kommen. Nehmen Sie mich mit, wenn es angeht. Ich. Wenn Sie nur auf die elastische Stelle treten wollen, die mich fortshawingt, so gehts von selbst. Lessing. Auch dazu gehörte schon ein Sprung, den ich meinen alten Beinen und meinem schweren Kopfe nicht mehr zumuthen darf.

Diesem Gespräche, wovon ich nur das wesentliche hier geliefert habe, folgten andre, die uns, auf mehr als einem Wege, zu denselbigen Gegenständen zurück brachten.

Einmal sagte Lessing, mit halbem Lächeln: Er selbst wäre vielleicht das höchste Wesen, und gegenwärtig in dem Zustande der äussersten Contraction. — Ich bat um meine Existenz. — Er antwortete, es wäre nicht allerdings so gemeint, und erklärte sich auf eine Weise, die mich an Heinrich Morus und von Helmont erinnerte. Lessing erklärte sich noch deutlicher; doch so, daß ich ihn abermals, zur Noth, der

Eabbalisterey verdächtig machen konnte. Dief ergözte ihn nicht wenig, und ich nahm daher Gelegenheit für das Ribbel, oder die Eabballam im eigentlichsten Sinne, aus dem Gesichtspunkte zu reden: daß es an und für sich selbst unmöglich sey, das Unendliche aus dem Endlichen zu entwickeln, und den Uebergang des einen zu dem andern, oder ihre Proportion, durch irgend eine Formel heraus zu bringen; folglich, wenn man etwas darüber sagen wollte, so müßte man aus Offenbarung reden. Lessing blieb dabey: daß er sich alles „natürlich ausgebeten haben wollte;“ und ich: daß es keine natürliche Philosophie des Uebernatürlichen geben könnte, und doch beydes offenbar vorhanden wäre.

Wenn sich Lessing eine persönliche Gottheit vorstellen wollte, so dachte er sie als die Seele des Alls; und das Ganze, nach der Analogie eines organischen Körpers. Diese Seele des Ganzen wäre also, wie es alle andre Seelen, nach allen möglichen Systemen sind, als Seele,

nur Effect. *) Der organische Umfang derselben könnte aber nach der Analogie der organischen Theile dieses Umfanges in so ferne nicht gedacht werden, als er sich auf nichts, das ausser ihm vorhanden wäre, beziehen, von ihm nehmen und ihm wiedergeben könnte. Also, um sich im Leben zu erhalten, müßte er, von Zeit zu Zeit, sich in sich selbst gewissermassen zurückziehen; Tod und Auferstehung, mit dem Leben, in sich vereinigen. Man könnte sich aber von der innern Oekonomie eines solchen Wesens mancherley Vorstellungen machen.

Lessing hieng sehr an dieser Idee, und wendete sie, bald im Scherze, bald im Ernst, auf allerley Fälle an. — Ben Gleim, **) da, während wir zu Tische saßen, unversehens ein

*) Auch nach dem System des Leibniz. — Die Entelechie wird durch den Körper (oder den Begriff des Körpers) erst zum Geiste.

**) Lessing war so gütig, da ich, nachdem ich in Hamburg gewesen, ihn zum zweytenmale besucht hatte, mich nach Halberstadt zu begleiten.

Regen kam, und Gleim darüber jammerte, weil wir nach Tische in seinen Garten sollten, sagte Lessing, der neben mir saß: „Jacobi, Sie wissen, das thue ich vielleicht.“ *) Ich antwortete: „Oder ich.“ Gleim sah uns an, als ob wir unklug wären; wie er denn überhaupt die dreimal vier und zwanzig Stunden, die wir bey ihm zubrachten, große Noth mit uns gehabt hat, ohne müde zu werden, uns beständig nur seine heitere sinn- und geistreiche Laune, seinen lachenden Witz, und immer liebevollen, wenn auch scharf treffenden Scherz, entgegen zu setzen.

Mit der Idee eines persönlichen schlechterdings unendlichen Wesens, in dem unveränderlichen Genuße seiner allerhöchsten Vollkommenheit, konnte sich Lessing nicht vertragen. Er verknüpfte mit derselben eine solche Vorstellung von unendlicher Langerweile, daß ihm angst und weh dabey wurde.

*) In dem Verstande, worinn man sagt: ich ver-
dane, ich mache gute oder schlimme Säfte, u. d. m.

Eine mit Persönlichkeit verknüpfte Fortdauer des Menschen nach dem Tode, hielt er nicht für unwahrscheinlich. Er sagte mir, er hätte im Bonnet, den er eben jeho nachläse, Ideen angetroffen, die mit den seinen über diesen Gegenstand, und überhaupt mit seinem System ungemein zusammenträfen. Der Lauf des Gesprächs, und meine genaue Bekanntschaft mit Bonnet (dessen sämtliche Schriften ich ehedem beynah auswendig gelernt hatte) verursachte, daß ich das Nähere hierüber zu fragen unterließ. Auch seitdem, da mir Lessings System weder dunkel noch zweifelhaft geblieben war, habe ich den Bonnet nie in dieser Absicht nachgeschlagen, bis die gegenwärtige Veranlassung mich endlich heute dazu brachte. Die Schrift des Bonnet, welche Lessing damals nachgelesen, ist wohl keine andre, als die Ihnen wohl bekannte Palingenesie gewesen; und der VII. Abschnitt des I. Theils, in Verbindung mit dem XIII. Hauptstücke des IV. Abschnittes der *Contemplation de la nature*, worauf Bonnet sich daselbst bezieht, wird vermuthlich die Ideen, welche Lessing meinte, in sich haben. Eine Stelle (S. 246. der ersten Originalausgabe)

ist mir aufgefallen, wo Bonnet sagt: *Seroit-ce donc qu'on imagineroit que l'univers seroit moins harmonique, j'ai presque dit, moins organique, qu'un Animal?*

An dem Tage da ich mich von Lessing trennte, um meine Reise nach Hamburg fortzusetzen, wurde über alle diese Gegenstände noch viel und ernsthaft geredet. Wir waren in unserer Philosophie sehr wenig auseinander, und nur im Glauben unterschieden. Ich gab Lessing drey Schriften des jüngeren Hemsterhuis, von dem er, ausser dem Briefe über die Bildhauerey, nichts kannte: *Lettre sur l'homme & ses rapports*, *Sophile*, und *Aristée*: Den *Aristée*. den ich zu Münster bey meiner Durchreise erst erhalten und noch nicht gelesen hatte, ließ ich ihm ungern; aber Lessings Verlangen war zu groß.

Von eben diesem *Aristée* fand ich Lessing bey meiner Zurückkunft ganz bezaubert, so daß er entschlossen war, ihn selbst zu übersetzen. — Es wäre der offenbare Spinozismus, sagte

Leßing, und in einer so schönen exoterischen Hülle, daß selbst diese Hülle zur Entwicklung und Erläuterung der innerlichen Lehre wieder beitrüge. — Ich versicherte, Hemsterhuis, so viel ich von ihm wußte, (ich kannte damals Hemsterhuis noch nicht persönlich) wäre kein Spinozist; dieß hätte mir Diderot sogar von ihm bezeugt. — „Lesen Sie das Buch, erwiderte Leßing, und Sie werden nicht mehr zweifeln. In dem Briefe sur l'homme & les rapports hinkt es noch ein wenig, und es ist möglich, daß Hemsterhuis seinen Spinozismus damals noch nicht völlig selbst erkannte; jetzt aber ist er damit ganz gewiß im Klaren.“

Um dieses Urtheil nicht paradox zu finden, muß man mit dem Spinozismus so vertraut seyn, als es Leßing war. Was er die exoterische Hülle des Aristée nannte, kann mit allem Grunde als eine bloße Entwicklung der Lehre von der unzertrennlichen, innigen und ewigen Verknüpfung des Unendlichen mit dem Endlichen; der allgemeinen (so weit) unbestimmten Kraft, mit der bestimmten einzelnen; und des nothwendigen Widerspruchs in ihren Richtun-

gen, betrachtet werden. Das übrige im Aristée wird schwerlich jemand wider einen Spinozisten brauchen wollen. — Hieben muß ich dennoch feyerlich bezeugen, daß Hemsterhuis gewiß kein Spinozist, sondern dieser Lehre, in ihren wesentlichen Punkten, ganz zuwider ist.

Den Aufsatz, sur les désirs von Hemsterhuis, hatte Lessing damals noch nicht gelesen. Er kam in einem Paket an mich, da ich eben weg war. *) Lessing schrieb mir, seine ungeduldige Neugierde hätte ihm keinen Frieden gelassen, bis er das Couvert erbrochen hätte, und schickte mir den übrigen Inhalt nach Cassel. „Von der Schrift selbst, (fügte er hinzu) die mir ungemaines Vergnügen macht, nächstens ein mehreres.“

Nicht lange vor seinem Ende, den vierten Dec. schrieb er mir: „Bey * * * fällt mir

*) Ich hatte, während meines ersten Aufenthalts zu Wolfenbüttel, um Lessings großes Verlangen nach dieser Schrift zu befriedigen, darum schreiben müssen.

ein, daß ich mich anheischig gemacht, Ihnen meine Gedanken über des Hemsterhuis System von der Liebe mitzutheilen. Und Sie glauben nicht wie genau diese Gedanken mit diesem System zusammen hängen, das, meiner Meinung nach eigentlich nichts erklärt, und mir nur, mit den Analysten zu sprechen, die Substitution einer Formel für die andre zu seyn scheint, wodurch ich eher auf neue Irrwege gerathe, als dem Aufschlusse näher komme. — Aber bin ich jetzt im Stande, zu schreiben was ich will? — Nicht einmal, was ich muß, u. s. w.

Ehe mir Lessings Meinungen auf die bisher erzählte Weise bekannt geworden, und in der festen Ueberzeugung, die sich auf Zeugnisse stützte; Lessing sey ein rechtgläubiger Deist, war mir in seiner Erziehung des Menschengeschlechts einiges ganz unverständlich, besonders der 73. S. Ich möchte wissen, ob sich jemand diese Stelle anders, als nach Spinozistischen Ideen deutlich machen kann. Nach diesen aber wird der Commentar sehr leicht. Der Gott des Spinoza, ist das lautere Principium der Wirklich-

keit in allem Wirklichen, des Seyns in allem Daseyn, durchaus ohne Individualität, und schlechterdings unendlich. Die Einheit dieses Gottes beruhet auf der Identität des nicht zu unterscheidenden, und schließet folglich eine Art der Mehrheit nicht aus. Bloss in dieser transcendenten Einheit angesehen, muß die Gottheit aber schlechterdings der Wirklichkeit entbehren, die nur im bestimmten Einzelnen sich ausgedrückt befinden kann. Diese, die Wirklichkeit, mit ihrem Begriffe, beruhet also auf der *Natura naturata* (dem Sohne von Ewigkeit); so wie jene, die Möglichkeit, das Wesen, das Substanzielle des Unendlichen, mit seinem Begriffe, auf der *Natura naturanti* (dem Vater) *).

Was ich vom Geiste des Spinozismus vorhin darzustellen mich bemühet habe, läßt mich eine

*) Ich ersuche den Leser sich bey diesem zu sehr in die Kürze gedrängten, und daher äußerst dunkel gewordenen Commentar nicht aufzuhalten. Im dritten Briefe wird die Sache klar genug erscheinen.

weitere Entwicklung hier für überflüssig halten.

Unter wie mancherley Bildern diese nemlichen Vorstellungen, minder oder mehr verworren, seit dem grauesten Alterthume bey den Menschen gewohnt haben, wissen Sie so gut als ich. — Die Sprache unterliegt hier den Begriffen allerdings, so wie ein Begriff dem andern.

Daß Lessing das *Ev xai Nay*, als den Inbegriff seiner Theologie und Philosophie, öfter und mit Nachdruck anführte, können mehrere bezeugen. Er sagte und er schrieb es, bey Gelegenheiten, als seinen ausgemachten Wahlspruch. So steht es auch in Gleims Gartenhause, unter einem Wahlspruche von mir, mit Lessings eigener Hand geschrieben.

Noch manches hierhin gehöriges möchte von dem Marchese Lucchesini zu erfahren seyn. Er war nicht lange vor mir zu Wolfenbüttel,

und Lessing rühmte mir denselben ungemein, als einen sehr hellen Kopf.

Was ich erzählt habe, ist nicht der zehnte Theil von dem, was ich hätte erzählen können, wenn mir mein Gedächtniß, in Absicht der Einkleidung und des Ausdrucks genug hätte beystehen wollen. Ich habe darum auch in dem, was ich erzählte, so sparsam als ich konnte, Lessing redend eingeführt. Wenn man ganze Tage, und von vielen sehr verschiedenen Dingen mit einander spricht, muß sich das Detail verlieren. Hiezu kommt noch dieses. Da ich einmal ganz entschieden wußte: Lessing glaubt keine von der Welt unterschiedene Ursache der Dinge, oder, Lessing ist ein Spinozist — so drückte sich, was er nachher darüber nur auf diese oder jene neue Weise sagte, mir nicht tiefer ein als andre Dinge. Seine Worte behalten zu wollen, konnte mir nicht einfallen; und daß Lessing ein Spinozist war, schien mir sehr begreiflich. Hätte er das Gegentheil behauptet, worauf meine Wissbegierde gespannt war, so würde ich, sehr wahr-

scheinsich, von jedem bedeutenden Worte noch Rechenschaft zu geben wissen.

Hiermit wäre nun ein großer Theil von dem, was Ew. Wohlgeb. von mir verlangten, abgethan, und ich hätte einiger besondern Fragen nur mit wenigem noch zu erwehnen.

Diese besondern Fragen, ich muß es Ew. Wohlgeb. gestehen, haben mich etwas befremdet, weil sie eine solche Unwissenheit, des Schlimmeren nicht zu gedenken, bey mir voraussetzen — in der ich mich vielleicht befinden konnte — wovon Sie aber den Verdacht zu hegen, und so unbesorgt zu offenbaren, durch nichts Ausfertliches veranlaßt waren.

Sie fragen: „Ob Lessing mit trockenen Worten gesagt: ich halte das System des Spinoza für wahr und gegründet, und welches? das er in seinem Tract. Theologico Politico, oder in seinen Princ. Philos. Cartesiana: vorgetragen, oder das Ludovicus Meyer in seinem Namen nach seinem Tode bekannt machte?

Wer nur etwas von Spinoza weiß, dem ist auch die Geschichte seiner demonstirten Lehre des Cartesius bekannt, und daß sie mit dem Spinozismus nichts zu thun hat *).

Von einem System des Spinoza, welches Ludovicus Meyer nach Spinozens Tode bekannt gemacht haben soll, weiß ich nichts, es müßten denn die Opp. Posth. selbst damit gemehnt seyn. — Oder vielleicht nur die Vorrede, und Lessing hätte meiner dergestalt gespottet, daß er die darin enthaltene Auslegung des Spinozismus, mir als seinen Glauben aufgebunden hätte? — Dieß aber wäre doch zu arg! — Also die Opp. Posth. selbst. Wenn es aber diese sind, so kann

*) Nämlich in so fern diese Princ. Phil. Cartes. Sätze enthalten, die sich mit dem in dem Tract. Th. Pol. und in der Ethik aufgeführten Lehrgebäude nicht vertragen, in welchem Sinne allein eins dem andern entgegengesetzt werden kann. Man sehe die Vorrede zu den Princ. Ph. Cart. den Brief des Spinoza an Heintr. Oldenburg Opp. Posth. p. 422; und den an W. Bleyenbergh, ib. p. 518.

ich nicht begreifen, wie Sie ihnen den Tract. Th. Pol. auf irgend eine Art entgegensetzen wollten. Was der Tract. Th. Pol. von dem Lehrgebäude des Spinoza in sich faßt, damit stimmen seine nachgelassenen Schriften völlig überein. Auch bezieht er sich auf jenen, bis ans Ende seiner Tage, ausdrücklich und an mehr als einem Orte.

Sie fragen weiter: „Ob Lessing das System so genommen, wie es Bayle mißverstanden, oder wie andre es besser erklärt haben.“

Zwischen verstehen und nicht mißverstehen, ist ein Unterschied. Bayle hat das System des Sp., was die Schlusssätze anbelangt, nicht mißverstanden; man kann nur sagen, daß er es nicht weit genug zurück verstanden, nicht die Gründe davon, nach dem Sinne des Verfassers, eingesehen hat. Wenn Bayle nach dem Sinne Ihres Vorwurfs, den Sp. mißverstanden hat, so hat ihn, nach demselben Sinne, Leibnitz noch ein wenig ärger mißverstanden. Vergleichen Sie beliebigst die Exposition des Bayle in den ersten Zeilen der Anmerkung N, mit dem

was Leibniz in den §§ 31. Präf. Theod. 173. 374. 393. Theod. von den Lehren des Spinoza ausagt. — Haben Leibniz und Bayle aber das System des Spinoza nicht mißverstanden, so haben es die andern wirklich mißverstanden, die es besser zu erklären meynten; oder, sie verdrehten es. Die letzten sind eben meine Leute nicht, und ich stehe dafür, daß sie auch von Lessing nicht die Leute waren.

Die Anrede: „Lieber Bruder, der so sehr verschrieene Sp. mag wohl, u. s. w.“ ist von Lessing nicht an mich gehalten worden.

Daß ich meine Beschwerden so dürre und trocken, ja wohl etwas herbe vorgetragen habe, dürfen Sie mir nicht zum bösen deuten, lieber edler Mendelssohn. Gegen einen Mann, den ich so wie Sie verehere, war dieser Ton der einzige der mir geziemte.

Ich bin, u. s. w.

Prometheus *).

Bedecke deinen Himmel, Zeus,
Mit Wolkendunst,
Und übe ^{hau} Knaben gleich,
Der Disteln köpft,
An Eichen Dich und Bergeshöhn!
Mußt mir meine Erde
Doch lassen stehn,
Und meine Hütte
Die Du nicht gebaut,
Und meinen Heerd um dessen Blut
Du mich beneidest!

*) Wer es mir verdient, daß ich dieses Gedicht, welches als Beleg hier kaum entbehrlich war, mit der dabey gebrauchten Vorsicht einrücke, der muß dem Uebersetzer der zwey Gespräche, Der klagende Jupiter, und Der beschämte Jupiter in Lucians Schriften noch weit stärkere Vorwürfe machen. Und welchem unter den Lesern dieser Schrift sind die Werke eines Zume, eines Diderot, das Systeme de la nature, und eine Menge anderer dieser Gattung unbekannt?

Ich kenne nichts ärmeres
Unter der Sonn' als Euch Götter!
Ihr nähret kümmerlich
Von Opfersteuren und Gebetshauch
Eure Majestät, und darbtet, wären
Nicht Kinder und Bettler
Hoffnungsvolle Thoren.

Als ich ein Kind war,
Nicht wußt' wo aus wo ein,
Rehrt' mein verirrtes Aug
Zur Sonne, als wenn drüber wär
Ein Ohr zu hören meine Klage,
Ein Herz wie meins
Sich Bedrängter zu erbarmen!

Wer half mir wider
Der Titanen Uebermuth;
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverey?

Hast Du's nicht alles selbst vollendet
Heilig glühend Herz!
Und glühtest, jung und gut,
Betrogen, Rettungsdank
Dem Schlafenden da droben!

Ich Dich ehren? Wosin's?
Hast Du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast Du die Thränen gestillet
Je des Geängsteten?
Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herrn und Deine?

Wähntest etwa
Ich sollt' das Leben hassen,
In Wüsten fliehn,

Weil nicht alle Knabenmorgen,
Blüthen, Träume — reisten !

Hier sth' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht das mir gleich sey:
Zu leiden, weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und Dein nicht zu achten,
Wie ich !

Ohngeachtet des etwas zu lebhaften Ausganges dieses Briefes, nahm der edle Mann, an welchen er gerichtet ist, ihn über alle Maßen gütig auf, und glaubte noch meiner Vergebung zu bedürfen. Diese herablassende Gesinnungen, nebst einem sehr schmeichelhaften Urtheil über meine Person und meinen Aufsatz, ließ er mich, gleich nach dem Empfang meines Briefes durch unsre gemeinschaftliche Freundin wissen: Er wollte mein Schreiben, wenn er es bey mehrerer Muße noch einmal mit erforderlicher Anstrengung durchgegangen hätte, beantworten, und ehe er Hand an seine Schrift über Lessings Charakter legte, über ein und anderes in meinem Aufsatze sich noch Erläuterung ausbitten: nachher sollte es von mir und meiner Freundin, und von noch einem uns allen gleich lieben Manne, der auch Lessings Freund gewesen, abhängen, was für ein Gebrauch von dem durch mich ausgezeichneten Gespräch zu machen sey. Mendelssohn für sein Theil bestand darauf, daß man es nicht unterdrücken müsse, indem es nöthig und nützlich sey, die Liebhaber der Speculation treulich zu warnen, und ihnen durch eclatante Beyspiele zu zei-

gen, welcher Gefahr sie sich aussetzten, wenn sie sich derselben ohne allen Leitsaden überließen.
 „Es mögen alsdann, schrieb der vortreffliche
 „Mann, die Unphilosophen sich darüber freuen
 „oder betrüben, wir bleiben unbekümmert.
 „Wir wollen ja keine Parthey machen, nicht
 „anwerben, nicht herüberslocken, und würden
 „ja zu Verräthern an der Fahne selbst, zu wel-
 „cher wir geschworen, wenn wir anwerben
 „und Parthey machen wollten.“

Run verstrichen sieben Monate, ohne daß ich von Mendelssohn das mindeste vernahm. Da mich während dieser Zeit sehr harte Schicksale betrafen, so dachte ich an diese Sache wenig, und mein Briefwechsel, den ich nie sehr lebhaft treibe, gerieth vollends ins Stecken. Unterdeffen fügte es sich, daß ich durch ein Urtheil meines Freundes Hemsterhuis über Spinoza gereizt wurde, letzteren als einen Gegner des Aristée auf den Kampfplatz zu stellen. Ich entwarf dieses Gespräch im Juni des Jahres vier und achtzig, verschob aber von einer Woche in die andre, es in einen

Brief einzupassen, und an Hemsterhuis zu schicken.

Gerade um diese Zeit kam ein Brief von meiner Freundin, mit der Nachricht: Mendelssohn sey entschlossen die Schrift über Lessings Charakter vor der Hand bey Seite zu legen, um diesen Sommer, wenn er Gesundheit und Muße hätte, erst einen Gang mit den Epinozisten, oder All Einern, wie er sie lieber nannte, zu wagen. Meine Freundin wünschte mir Glück, eine so nützliche Arbeit durch meinen Aufsatz veranlaßt zu haben, indem es gewiß höchst nöthig sey, daß die blendenden Irrthümer unserer Zeiten einmal durch das unwiderstehliche Licht reiner Vernunft, von einer so festen Hand vorgehalten, zerstreut würden.

Ich antwortete, in der vollen Freude über Mendelssohns Entschluß, mit umlaufender Post; brachte hierauf meinen Brief an Hemsterhuis zu Stande, und hatte nun den Kopf von dieser ganzen Sache völlig rein und frey.

Ende August reiste ich, um meine sehr geschwächte Gesundheit zu herstellen, und des Lebens in der Gesellschaft zweyer der größten und liebenswürdigsten Menschen, der Prinzessin von Gallizin, und des Ministers von Fürstenberg wieder froh zu werden, nach Hofgeismar. Hier wurde ich durch einen Brief von Mendelssohn überrascht, welcher Erinnerungen gegen die in meinem Schreiben enthaltene Philosophie begleitete. Das Packet war zu Düsseldorf gleich nach meiner Abreise angekommen, und offen durch die Hände unserer gemeinschaftlichen Freundin, die es mit einem Umschlage versehen hatte, gegangen.

Die Entschuldigungen, welche diese mir bereits gemacht hatte, wiederholte Mendelssohn in seinem Briefe, und entdeckte mir sein Vorhaben gegen den Spinozismus zu schreiben mit folgenden Worten. „Da ich vor der Hand „von dem Vorfaze, über Lessing zu schreiben, „abgekommen, und Willens bin, vorher etwas „über den Spinozismus zu entwerfen, so setzen Sie, wie wichtig es mir seyn muß, „Ihre Gedanken richtig zu fassen, und die

„Gründe gehörig einzusehen, mit welchen
 „Sie das System dieses Weltweisen zu
 „unterstützen bemühet sind. Ich nehme
 „mir also die Freiheit, Ihnen meine Bedenk-
 „lichkeiten und Erinnerungen, in einliegen-
 „dem Aufsatze vorzulegen. Sie haben den
 „Sandschuh ritterlich hingeworfen; ich
 „nehme ihn auf, und nun lassen Sie uns un-
 „fern metaphysischen Ehrenkampf, nach Rit-
 „terbrauch, unter den Augen der Dame aus-
 „fechten, die von uns beyden hochgeschätzt wird,
 „u. s. w.

Hier ist meine Antwort.

An den Herrn
 Moses Mendelssohn
 zu Berlin.

Hofgeismar, den fünften
 Sept. 1784.

Meine schlechte Gesundheit, die seit einigen
 Monaten immer schlechter geworden ist, hat
 mich hieher ins Bad getrieben, und wird
 wahrscheinlich mich noch weiter treiben. Unter
 den Dünsten der Mineralwasser, die mich von

auffen und von innen in die Enge treiben, bin ich ganz unfähig Dero schätzbare Zuschrift vom ersten August (die zu Düsseldorf den sieben und zwanzigsten erst angekommen ist, und den ersten Sept. mich hier erreicht hat) so gleich zu beantworten. Ein glücklicher Zufall aber setzt mich in den Stand, Ihnen dennoch auf der Stelle gewissermaßen Genüge zu leisten. Die Prinzessin von Gallien, die hier auch den Brunnen und das Bad gebraucht, hat die Abschrift eines Briefes bey sich, den ich vor einiger Zeit an Hemsterhuis über die Philosophie des Spinoza schrieb. Ich lasse nach dieser Abschrift eine zweite machen, und lege sie hiebei. Was ich auf das Wichtigste in Ihren Erinnerungen zu sagen habe, findet sich hier in einem Zusammenhange, der auf das Ganze mehr Licht verbreiten, und manchem Mißverstände abhelfen wird. . . .

So bald ich wieder zu Hause und ein wenig in Ruhe bin, werde ich meine Ihnen gegebene Nachrichten über Lessing wieder durchlesen, meine Aeußerungen mit Ihren Erinnerungen vergleichen, und alsdann nachholen, was durch

den hiebekommanden Aufsat; noch nicht abgethan seyn möchte. Daß ich ritterlich den Handschuh hingeworfen hätte, davon weiß ich nichts. Wenn er mir entfallen ist, und Sie wollen ihn für hingeworfen ansehen, und ihn aufnehmen: gut; ich wende nicht den Rücken, sondern wehre mich meiner Haut so gut ich kann. Wofür ich aber stand und stehen bleibe, das ist nicht Erineja und sein Lehrgebäude: es sind jene Worte des Pascal: *La nature confond les Pyrrhoniens, & la raison confond les Dogmatistes.* Dieses; was und wer ich bin, habe ich vernehmlich gesagt; und daß Sie mich für einen andern halten, das kommt nicht von irgend einem blauen Dunst den ich gemacht hätte. Kampf und Ausgang werden zeigen, daß ich keiner unersaubten Künste mich bediene, und auf nichts weniger bedacht bin, als mich zu verstecken. Ich empfehle mich dem Himmel, unserer Dame, und dem adelichen Gemüthe meines Gegners.

Beilage
zu dem vorhergehenden Briefe.

Copie d'une Lettre
à Mr. Hemsterhuis à la Haye.

Il y a plus de deux mois que je vous ai menacé d'une réponse à l'article Spinoza, renfermé dans la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire le vingt six d'Avril; je vais enfin me satisfaire.

Vous dites, Monsieur, que vous ne pouvez penser à cet homme illustre sans le plain-

Abschrift eines Briefes
an den Herrn Hemsterhuis im Haag.

Es ist über zwey Monate, daß ich Ihnen mit einer Antwort auf den Artikel Spinoza, in Ihrem Briefe vom sechs und zwanzigsten April gedroht habe. Ich will mir endlich hierüber genug thun.

Sie sagen, daß Sie nicht an diesen berühmten Mann denken können, ohne ihn zu bekla-

dre de n'avoir pas vécu trente ans plus tard ; qu'il auroit vu de ses propres yeux , par les progrès mêmes de la physique , que l'application directe de la géometrie ne sauroit se faire qu'au physique ; & ensuite , qu'il avoit confondu la méthode formulaire des géomètres , avec l'esprit géométrique , dont l'application à la métaphysique lui auroit fait produire des choses plus dignes de son beau génie.

Je suis peut-être trop déshitué moi-même

gen, daß er nicht dreißig Jahre später lebte. Alsdann würde er mit seinen eigenen Augen gesehen haben, durch die Fortschritte der Physik selbst, daß sich die Geometrie nur auf das Physische unmittelbar anwenden lasse; sodann, daß er die Formularmethode der Geometer mit dem geometrischen Geiste verwechselte, durch dessen Anwendung auf die Metaphysik er Dinge würde hervorgebracht haben, die seines herrlichen Genies würdiger gewesen wären.

Ich besitze vielleicht selbst zu wenig geometri-

de l'esprit géométrique, pour avoir bonne grace à prendre la défense de celui de Spinoza; mais s'il en a manqué au point d'avoir pu confondre avec cet esprit la méthode formulaire des géomètres, cet esprit est une chose dont on peut en tout cas se passer, puisque, privé de cet esprit, Spinoza avoit le sens le plus droit, le jugement le plus exquis, & une justesse, une force & une profondeur de raisonnement, très difficile à surpasser. Ces avantages ne l'ont pas empêché de se tromper quelque fois, & il s'est

schen Geist, als daß es mir anstehen sollte, den Spinoza hierüber zu vertheidigen: aber wenn er ihm in dem Maasse fehlte, daß er damit die Formularmethode der Geometer verwechseln konnte, so ist dieser Geist auf allen Fall eine sehr entbehrliche Sache, weil Spinoza, ohne diesen Geist, den geradesten Sinn, die feinste Prüfungsgabe, und eine nicht leicht zu übertreffende Richtigkeit, Stärke und Tiefe des Verstandes besaß. Diese Vorzüge haben ihn nicht verhindert zu irren, und er hat zuverlässig geirrt, da er sich verleiten ließ, die

trompé certainement dans ce qui l'a porté à se servir en métaphysique de la méthode formulaire des géomètres. Mais cette méthode n'a pas produit son système dont le fonds est très-ancien, & se perd dans des traditions où Pythagore, Platon & d'autres philosophes avoient déjà puisé. Ce qui distingue la philosophie de Spinoza de toute autre, ce qui en fait l'ame; c'est que ce fameux axiome: *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil potest reverti*, y est maintenu & poussé avec la dernière rigueur. S'il a nié tout

Formularmethode der Geometer in der Metaphysik zu gebrauchen. Aber diese Methode hat sein System nicht hervorgebracht, dessen Grund sehr alt ist, und sich in den Uebersieferungen verlieret, woraus Pythagoras, Plato und andre Philosophen schon geschöpft haben. Das was die Philosophie des Spinoza von jeder andern unterscheidet, was ihre Seele ausmacht, ist dieses, daß der bekannte Grundsatz: *gigni de nihilo nihil, in nihilum nil potest reverti*, mit der äussersten Strenge darinn festgehalten und ausgeführt ist. Wenn er allen Anfang

commencement d'action quelconque, & regardé le système des causes finales comme le plus grand délire de l'esprit humain, ce n'est qu'en conséquence de ce principe, & non d'une géometrie appliquée directement à ce qui n'est pas physique.

Voici à peu près, comment je me figure l'enchaînement des idées de Spinoza. Nous supposerons que c'est lui-même qui nous adresse la parole, & que c'est après avoir

von irgend einer Handlung geläugnet, und das System der Endursachen als die größte Verriickung des menschlichen Verstandes angesehen hat, so ist es nur zufolge dieses Grundsatzes, und nicht einer unmittelbar auf das, was nicht physisch ist, angewendeten Geometrie.

Sehen Sie ohngefähr, wie ich mir die Verbindung der Ideen des Spinoza vorstelle. Wir wollen annehmen, daß Er es ist, der mit uns spricht; und zwar, nachdem er den Aristee

in l'Aristée *); circonstance que nous ignorerons ou ferons semblant d'ignorer.

Spinoza.

L'être n'est pas un attribut, & ne dérive d'aucune faculté; il est ce qui soutient tous les attributs, qualités & facultés quelconques: ce qu'on désigne par le terme de sub-

gelesen hat: *) ein Umstand, wovon wir uns nichts angehen lassen.

Spinoza.

Das Seyn ist keine Eigenschaft, ist nichts Abgeleitetes von irgend einer Kraft; es ist das, was allen Eigenschaften, Beschaffenheiten und Kräften zum Grunde liegt; das, was man durch das Wort Substanz bezeichnet; wovon

*) Aristée ou De La Divinité. Paris. 1779. Von demselbigen Verfasser, dem Herrn Hemsterhuis, sind die übrigen in der Folge angeführten Schriften: Lettre sur l'Homme & ses Rapports. Paris. 1772. und Sophyle ou De La Philosophie. Paris. 1778.

stance, à quoi rien ne peut être préposé, & que tout présuppose.

Parmi les différentes énergies dérivant de l'être, il y en a qui tiennent immédiatement à la substance. Tel est le continu absolu & réel de l'étendue, & celui de la pensée.

La pensée, qui n'est qu'un attribut, une qualité de la substance, ne peut en aucun sens être la cause de la substance. Elle dépend de ce qui la fait être; elle en est l'ex-

nichts kann gesetzt werden, und das Alles vorausgesetzt werden muß.

Von den verschiedenen Aeussierungen des Seyns fließen einige unmittelbar aus seinem Wesen. Dergleichen sind das absolute und reelle Continuum der Ausdehnung und des Denkens.

Das Denken, das blos eine Eigenschaft, eine Beschaffenheit der Substanz ist, kann in keinem Sinne die Ursache der Substanz seyn. Es hängt ab von dem, worinn es sein Daseyn hat; es ist davon der Ausdruck und

pression & l'action, & il est impossible que ce soit elle qui le fasse agir.

Les idées (c'est-à-dire la pensée déterminée d'une certaine manière) sont caractérisées par leur contenu ; mais ce contenu, ou ce qui lui répond, ne produit pas la pensée.

Le contenu de l'idée, ou ce qui lui répond, est ce que nous appelons l'objet de l'idée.

Die That ; und es ist unmöglich, daß es zugleich dasjenige sey, was die Substanz in Handlung setzt.

Die Begriffe (das ist : das Denken, in so fern es auf eine gewisse Weise bestimmt ist) erhalten ihre Art durch ihren Inhalt ; aber dieser Inhalt, oder das was ihm entspricht, bringt das Denken nicht hervor.

Der Inhalt des Begriffes, oder das was ihm entspricht, ist dasjenige, was wir den Gegenstand des Begriffes nennen.

Il y a donc dans chaque idée :

1.) Quelque chose d'absolu & de primitif, qui constitue la pensée indépendamment de son objet.

2.) Quelque chose de secondaire, ou de phénoménal, qui manifeste un rapport, & qui en est le résultat.

Et telle est la loi de ce rapport, qu'il est tout aussi impossible que la pensée seule (con-

Es ist also in einem jeden Begriffe :

1.) Etwas Absolutes und Ursprüngliches, welches das Denken, unabhängig von seinem Gegenstande, ausmacht.

2.) Etwas Hinzukommendes oder Vorübergehendes, welches eine Beziehung offenbaret, und von dieser Beziehung das Resultat ist.

Beides gehört im Begriffe so nothwendig zu einander, daß es eben so unmöglich ist, daß
sich-

fidérée uniquement dans son essence) produise l'idée , ou la représentation d'un objet ; qu'il est impossible , qu'un objet , ou qu'une action médiate , ou modification quelconque , fasse naître la pensée.

La volonté est intrinsèque à la pensée , car elle suppose le sentiment de soi-même. Elle est intrinsèque à l'idée , puisqu'elle exige le sentiment d'un rapport. Elle ne tient donc pas immédiatement à la substance , ni même à la pensée ; elle n'est qu'un effet

das Denken (einzig und allein in seinem Wesen betrachtet) den Begriff oder die Vorstellung eines Gegenstandes hervorbringe, als es unmöglich ist, daß ein Gegenstand, oder eine Mittelursache, oder irgend eine Veränderung, das Denken im nicht Denkenden zuwegebringe.

Das Wollen ist nach dem Denken, denn es setzt das Selbstgefühl voraus. Es ist nach dem Begriffe, weil es das Gefühl einer Beziehung erfordert. Es ist also nicht unmittelbar mit der Substanz, noch selbst mit dem

éloigné, dérivant de rapports, & ne sauroit jamais être un principe d'action, une cause pure.

Interrompons l'attaque de Spinoza au moyen d'une sortie, & voyons si nous ne pouvons pas combler ses tranchées, détruire ses ouvrages, & faire sauter ses mines sur lui-même.

Décharge générale. Vous rêvez creux, pauvre Spinoza! — Abregeons; prenons une autre route, en commençant par des faits.

Denken verknüpft; es ist nichts, als eine entfernte Wirkung von Beziehungen, und kann niemals eine erste Quelle, eine reine Ursache seyn.

Unterbrechen wir den Angriff des Spinoza durch einen Ausfall, und sehen, ob wir nicht seine Laufgräben verschütten, seine Werke zerstören, und seine Minen gegen ihn selbst sprengen können.

Generalf Feuer. Du bist ein Grillenfänger, armer Spinoza! Machen wir es kurz, und fangen den Thatsachen an.

„Convencez-vous que toute action quelconque doit avoir une direction?“

Sp. Je n'en conviens pas. Au contraire, il me paroît évident, que toute action primitive ne peut avoir qu'elle même pour objet, & ne sauroit, par conséquent, avoir de direction; ce qu'on appelle direction n'étant jamais que le résultat des effets de certains rapports.

„Mais y a-t-il une raison pourquoi tout

„Siebst du zu, daß jedwede Handlung eine Richtung haben muß?“

Sp. Nein. Im Gegentheil scheint es mir ausgemacht, daß jede ursprüngliche Handlung nur sich selbst zum Gegenstande, und folglich keine Richtung haben kann; da, was man Richtung nennt, nie etwas anderes, als das Resultat der Wirkungen von gewissen Beziehungen ist.

„Aber gibt es eine Ursache, warum alles

ce qui est, ou tout ce qui paroît, essence, mode, ou tout ce qui vous plaira, soit & paroisse tel & non autrement ?

Sp. Oui, certainement.

„Une direction a donc un pourquoi, une raison. Or ce pourquoi n'est pas dans la direction, puisqu'alors elle auroit été avant que d'être.“

Sp. Je l'avoue.

was ist, oder alles was zu seyn scheint, Wesen, Modus, oder alles was dir beliebt, so und nicht anders ist oder scheint ?“

Sp. Ohne Zweifel.

„Eine Richtung hat also ein Warum, eine Ursache. Nun ist dieses Warum nicht in der Richtung, weil sie sonst gewesen wäre, ehe sie war.“

Sp. Allerdings.

„Par conséquent il est dans l'actif & y a sa raison. Or vous ne pouvez pas aller de raison en raison à l'infini; puisqu'il y a un moment fixe où l'actif dirige: ainsi vous trouverez la première raison ou dans l'activité de l'actif, qui est sa velléité, ou dans une modification de l'actif. Mais celle-ci a son pourquoi, & de raison en raison vous parviendrez à l'activité déterminée, ou à la volonté d'un actif quelconque, & par conséquent direction a pour cause primitive, volonté. Mais nous ne pouvons pas con-

„Folglich liegt es in dem wirkenden Dinge, und hat darinn seinen Grund. Nun kannst du von Ursache zu Ursache nicht ins Unendliche fortgehen, weil es einen bestimmten Augenblick giebt, wo das wirkende Ding die Richtung ertheilt: folglich wirst du die erste Ursache finden, entweder in der Wirkksamkeit des wirkenden Dinges, welche seine Fähigkeit zu wollen ist, oder in einer Modification des wirkenden Dinges. Aber diese hat ihr Warum, und von Ursache zu Ursache fortgegangen, kommst du endlich zu der bestimmten Wirkksamkeit,

revoir une activité déterminée, une volonté qui dirige, sans intellect qui prévoie, sans conscience d'être. La cause primitive de tous les effets est donc l'action d'une volonté intelligente, infiniment grande & infiniment puissante. Je dis infiniment, puisque en allant de cause en cause, nous sommes obligés d'y venir *). "

Sp. Je vous ai démontré que la volonté

oder zum Wissen irgend eines wirkenden Dinges, und also hat die Richtung zur ersten Ursache, Willen. Aber wir können uns keine bestimmte Wirkksamkeit, keinen Richtung gebenden Willen vorstellen ohne Verstand, der vorherrscht, ohne Selbstgefühl. Die erste Ursache von allen Wirkungen ist also die Handlung eines vernünftigen Willens, der unendlich groß und unendlich mächtig ist. Ich sage unendlich, weil wir, von Ursache zu Ursache, nothwendig darauf kommen müssen *). "

Sp. Ich habe dir bewiesen, daß der Wille

*) Aristée p. 81 — 82.

n'est qu'un être secondaire, dérivé, & de relation, ainsi que le mouvement dirigé. De même que le pourquoi de la direction du mouvement ne sauroit être dans la direction, puisqu'alors elle auroit été avant que d'être; de même le pourquoi de la direction de la volonté ne sauroit être dans cette direction, puisqu'alors elle auroit été avant que d'être. Votre velléité déterminée par la volonté est exactement un effet qui produit sa cause. Vous m'accordez, car vous venez de l'observer vous-même, que la volonté est intrin-

nur ein abgeleitetes, aus Verhältniß entspringendes Ding, wie die Bewegung in ihrer Richtung sey. Aus dem nemlichen Grunde, aus welchem die Ursache der Richtung der Bewegung nicht in der Richtung seyn kann, weil sie sonst gewesen wäre ehe sie war, aus dem nemlichen Grunde kann die Ursache der Richtung des Willens nicht in dieser Richtung seyn, weil sie sonst gewesen wäre, ehe sie war. Dein Wille, der das Vermögen zu wollen bestimmt, ist vollkommen eine Wirkung, die ihre Ursache hervorbringt. Du giebst mir zu / denn du hast

sèque non seulement à la pensée, mais encore à l'idée. Or la pensée, considérée dans son essence, n'est que le sentiment de l'être. L'idée est le sentiment de l'être, en tant qu'il est déterminé, individuel, & en relation avec d'autres individus. La volonté n'est que le sentiment de l'être déterminé agissant comme individu . . .

„Arrêtez, mon cher Spinoza, car vous allez encore vous perdre dans vos idées creu-

selbst die Bemerkung gemacht) daß der Wille nicht allein innerhalb des Denkens, sondern auch innerhalb der Idee ist. Nun ist das Denken, in seinem Wesen betrachtet, nichts anders als das Seyn das sich fühlt. Die Idee ist das Seyn das sich fühlt, in so fern es bestimmt, individuel und im Verhältniß mit andern einzelnen Dingen ist. Der Wille ist nichts als das Seyn das sich fühlt, in so fern es bestimmt ist, und als ein einzelnes Wesen handelt. . . .

„Gernach, lieber Spinoza; du verlierst dich wieder in deinen Hirngespinnsten. Was dich

ses. Ce qui vous égare, c'est que vous ne distinguez pas deux êtres d'une nature absolument différente & même opposée: l'activité & l'inertie. *) Dans l'univers, en tant que physique, il n'y a pas plus de mouvement que de repos. Une partie en mouvement communique son mouvement à une autre partie en repos; & en reçoit le repos en retour. L'action & la réaction, 'quelsqu'en soient les principes, sont égales. Ainsi la somme de toute action dans l'univers est

irre leitet, ist, daß du zwey Dinge, die ganz verschiedener und selbst entgegen gesetzter Art sind, nicht unterscheidest: Wirksamkeit und Trägheit. *) In der physischen Welt ist nicht mehr Bewegung als Ruhe. Ein Theil, der in Bewegung ist, theilet seine Bewegung einem andern Theile mit, der in Ruhe ist; und bekommt dagegen Ruhe von ihm zurück. Wirkung und Gegenwirkung, was auch ihre Quellen, sind einander gleich. Folglich ist die Summa aller Wirkung in der Welt gleich der Sum-

*) Aristée p. 64.

égale à celle de toute réaction. L'un détruit l'autre : ce qui nous mène au plus parfait repos & à la vraie inertie. *) L'inertie n'est proprement dans une chose que la force avec laquelle elle est ce qu'elle est ; & ce n'est que par cette force , & à proportion de cette force , qu'elle est réactive. Réactivité & inertie ne sont donc qu'une même chose. Ce qui nous fait voir cette inertie , nous fait voir en même tems un mouvement qui la surmonte , ou qu'elle détruit , c'est-à-dire

ma aller Gegentwürlung. Die eine hebt die andere auf : und das leitet uns auf eine vollkommene Ruhe und auf die wahre Trägheit. *) Die Trägheit (vis inertia) in einem Dinge ist eigentlich nichts , als die Kraft , mit welcher es das ist , was es ist ; und nur durch diese Kraft und nach dem Maaße derselben wirkt sie zurück. Rückwirkung und Trägheit ist also das nehmliche. Was uns diese Trägheit zu erkennen giebt , giebt uns zu gleicher Zeit eine Bewegung zu erkennen , welche entweder die

*) Aristée p. 112.

une force d'une nature absolument différente, & qu'on nomme activité. *) Voilà donc l'univers divisé en deux parties. L'une parfaitement inerte & passive, nous offre le simbole le plus parfait de l'inaction & du repos; l'autre vive & vivifiante se saisit des parties mortes de la nature pour les lier & les forcer de vivre, & d'agir par le principe même de leur propre inactivité **). Cette activité, cette énergie, ce principe de force

Trägheit überwältigt, oder von der Trägheit aufgehoben wird; das ist, eine Kraft von ganz verschiedener Natur, und die man Wirkungskraft nennt. *) Wir sehen also die Welt in zwey Theilen. Der eine, vollkommen träg und leidend, giebt uns das vollkommenste Bild der Unwürksamkeit und Ruhe; der andre, lebendig und lebendigmachend, bemächtigt sich der todtten Theile der Natur, um sie zu verbinden, und sie zu zwingen, daß sie leben und wirken, selbst durch die Kraft ihrer eigenen Unwürksamkeit **). Diese Wirkksamkeit, diese Anstren-

*) Aristot. p. 74. 115.

*) Aristot. p. 81.

dans un être, c'est la faculté de pouvoir agir sur des choses qui se trouvent à sa portée. Elle a toutes les directions possibles, & c'est en quoi consiste la liberté: c'est une force vague qui constitue la velléité, ou la faculté de pouvoir vouloir *).

Sp. Je vous ai laissé dire tout à votre aise. Voici ce que j'ai à vous répondre. C'est que d'abord je ne conçois rien du tout à un principe de force qui est autre chose

gung, diese erste Kraft in einem Wesen, ist das Vermögen wirken zu können, auf die Dinge die in seiner Sphäre liegen. Sie hat alle mögliche Richtungen, und darinn besteht ihre Freyheit; sie ist eine unbestimmte Kraft, und macht die Willensfähigkeit, oder das Vermögen wollen zu können, aus *).

Sp. Ich habe dich nach Wohlgefallen reden lassen. Hier ist meine Antwort. Einmal, begreife ich nichts von einer ersten Kraft, die etwas anders ist, als die Kraft, wodurch ein

*) Aristée p. 123.

que la force avec laquelle une chose est ce qu'elle est ; à une faculté de pouvoir, c'est-à-dire à un pouvoir de *pouvoir agir* sur ce qui est à la portée de l'être doué de ce pouvoir de pouvoir ; à une énergie qui à toutes les directions possibles ; „à une force vague qui exhale sa force & son énergie, comme un aromate semble exhiler son odeur, dans toutes les directions : “ à mon avis, c'est donner des images pour des notions & ne rien dire d'intelligible. Qu'est-ce qu'une passivité, ou un être qui n'a que la force d'être passif ; & qu'est-ce qu'une activité qui se communi-

Ding das ist, was es ist ; von einem Vermögen, das heißt von einem Können, wirken zu Können auf das, was in der Sphäre des Wesens liegt, das mit diesem Können zu Können begabt ist ; von einer Wirkungskraft, die alle mögliche Richtungen hat ; von einer unbestimmten Kraft, die ihre Kraft und Wirksamkeit aushaucht, wie es scheint, daß ein Gewürz seinen Geruch aushaucht ; nach allen Richtungen. Dies heißt, meines Erachtens, Schatten geben für Begriffe, und nichts verständ-

que à cette passivité, & devient en elle une cause d'action absolument étrangere & même contradictoire à l'essence de cet être passif & réactif par son inactivité? Se peut-il qu'une force se sépare de son principe; qu'elle abandonne une partie d'elle-même, & que cette partie existe séparément, ou, ce qui est bien plus fort, devienne la qualité d'un autre être, & d'un être absolument hétérogene? „ Mais nous voyons que cela

siches sagen. Was für ein Ding ist Leidsamkeit; oder ein Wesen, welches nur die Kraft zu leiden hat? Und was die Wirksamkeit, die sich dieser Leidsamkeit mittheilt, und in ihr zu einer ganz fremdartigen, dem Wesen selbst dieses leidenden Dinges, das durch seine Unwirkksamkeit entgegen wirkt, widersprechenden Ursache von Handlung wird? Kann sich eine Kraft von ihrem Ursprunge absondern; kann sie einen Theil von sich selbst abgeben, und dieser Theil besonders existieren, oder, welches noch stärker ist, die Beschaffenheit eines anderen Dinges werden, und zwar eines ganz heterogenen? — „ Wir sehen aber, wirst du sagen, daß dies

arrive,“ me direz-vous. Je vous répondrai, que nous voyons aussi le soleil se mouvoir autour de la terre. Laissons-là les phénomènes, & tâchons de savoir ce qui est *). La vérité ne sauroit nous venir de dehors, elle est en nous. **) Mais peu de têtes sont faites pour une abstraction absolue, c'est-à-dire pour une attention qui n'est dirigée qu'à l'être. Cette fois-ci nous ne fatiguons pas trop la nôtre. Passons sur votre univers divisé en deux parties, pour

geschichte! “ — Und ich antworte, wir sehen auch, daß sich die Sonne um die Erde dreht. Lassen wir die Erscheinungen, und bestreben uns die Dinge zu erkennen, wie sie sind *). Die Wahrheit kann nicht von aussen kommen; sie ist in uns. **) Aber wenige Köpfe sind für eine vollkommene Abstraction gemacht; das heißt, für eine Aufmerksamkeit, die nur auf das innere Seyn gerichtet ist. Wir wollen die unsrige diesmal nicht zu sehr ermüden. Lassen wir deine getheilte Welt beiseite, um

*) Aristée p. 32. **) Lettre à l'homme &c. p. 51.

ne considérer que l'explication que vous en donnez. Voici en deux mots votre argument. Le principe actif dirige, donc ce principe est intelligent, & son énergie est dans sa volonté. Je vous demande, ce principe est-il intelligent puisqu'il a voulu être intelligent; ou l'est-il indépendamment de sa volonté? Il faudra bien que vous répondiez qu'il l'est indépendamment de sa volonté. Mais la pensée indéterminée est vaine, & toute pensée non représentative est indéterminée. Or, je vous demande ce qui

allein die Theorie von deiner Theorie ein trenig anzusehen. Hier ist die Summa deiner Schlüsse. Die wirkende Ursache bestimmt aus sich den Lauf der Dinge; also ist diese Ursache verständig, und ihre Thätigkeit besteht in ihrem Willen. Ich frage dich: ist diese Ursache verständig, weil sie hat wollen verständig seyn; oder ist sie verständig, unabhängig von ihrem Willen? Du mußt wohl antworten, daß sie es ist, unabhängig von ihrem Willen. Aber der unbestimmte Gedanke ist leer, und jedes Denken ohne Vorstellung ist unbestimmt. Nun

« fait la pensée de votre créateur qui est unique & qui n'a point de dehors, ou dont le dehors, à moins que ce ne soit le néant tout pur, est de sa propre création; je vous demande ce qui a fait la pensée de ce créateur représentative d'objets; c'est-à-dire, d'êtres finis, déterminés & successifs? A-t-il créé, a-t-il déterminé ses idées avant qu'elles fussent, par sa faculté ou par son pouvoir de pouvoir avoir des idées? — Et la volonté, ou la velléité de cet être, laquelle n'est ni le principe ni le résultat de son in-

frage ich dich: was hat in das Denken deines Schöpfers, der einzig ist, und kein Aeusserliches hat; oder dessen Aeusserliches, wenn es nicht das reine Nichts sein soll; seine eigene Schöpfung ist; ich frage dich: was hat in das Denken dieses Schöpfers Vorstellung gebracht; Vorstellung von einzelnen, bestimmten, hinsättigen Wesen? Hat er seine Begriffe erschaffen, hat er sie bestimmt, bevor sie waren, durch sein Vermögen Begriffe haben zu können? Und die Willensfähigkeit, der Wille dieses Wesens, der weder die Quelle noch die Folge sei-

telligence, & laquelle est néanmoins intelligente, qui vient de je ne sais où, & qui va à je ne sais quoi: qu'est-elle, comment est-elle, & que veut-elle? Enfin, & pour tout embrasser dans une seule question, votre créateur doit-il son être à la pensée & à la volonté, ou doit-il la pensée & la volonté à son être? Peut-être me répondrez-vous que cette question est ridicule, & qu'en Dieu la pensée, la volonté, & l'être ne sont qu'une même chose indivisible. Je le pense comme vous, avec cette seule différence, que ce

nes Verstandes, und der nichts desto weniger verständig ist; der kommt, ich weiß nicht woher, und geht, ich weiß nicht wohin: was ist er, wie ist er, und was will er? Kurz, und um alles in Eine Frage zu fassen: ist dein Schöpfer sein Seyn dem Denken und Wollen, oder ist er das Denken und Wollen seinem Seyn schuldig? Du wirst mir vielleicht antworten: diese Frage sey lächerlich, und in Gott sey Gedanke, Wille und Seyn nur eine und dieselbe Sache. Ich bin ganz deiner Meinung, mit diesem einzigen Unterschiede, daß

que vous nommez volonté , je l'appelle puissance effective, & le tiens tout simplement pour tel. Nous voilà donc d'accord. Mais dans ce cas, ne me parlez plus d'une volonté qui dirige l'activité, ni d'une intelligence qui préside à tout, & à laquelle la cause première elle-même seroit soumise, & ne seroit pourtant pas soumise, ce qui, en tout sens, est le comble de l'absurdité.

„Ne vous échauffez pas, mon cher Spi-

das, was du Willen nennst, bey mir das immer wirkende Vermögen heist, und daß ich es auch für gar nichts anders halte. Wir sind also einig. Aber so laß mich dann auch weiter nichts von einem Willen hören, der die Wirksamkeit zu recht weist; noch von einem Verstande, der allem vorsteht, und dem die erste Ursache selbst unterworfen und doch auch nicht unterworfen wäre; welches, in jedem Sinne, der höchste Grad des Ungereimten ist.

„Erhöhe dich nicht, lieber Spinoza; sondern

noza; mais hâtons-nous de voir à quel tout cela nous menera. Je ferai à l'égard de vos argumens comme vous avez fait à l'égard des miens, & me contenterai de vous demander tout simplement: comment vous faites pour agir d'après votre volonté, si votre volonté n'est qu'un effet de votre activité, & même, comme vous avez dit, un effet éloigné? Je suppose que vous m'accordez le fait sans autre preuve. Vouloir qu'on prouve la velléité de l'homme, c'est vouloir qu'on prouve son existence. Pour celui qui ne

laß uns nur geschwindt sehen, wo wir mit allem diesem hingerathen werden. Ich will es mit deinen Sätzen machen, wie du es mit den meinigen gemacht hast; und dich lediglich fragen: wie du es anfängst, um nach deinem Willen zu handeln; wenn dein Wille nichts, als eine Folge deiner Wirklichkeit, und sogar, wie du mir sagtest, eine mittelbare Folge davon ist? Ich setze voraus, daß du das Factum mir zugiebst, ohne andern Beweis. Denn verlangen, daß man das Vermögen des Menschen zu wollen beweise, heißt verlangen,

sont pas son existence lorsqu'il reçoit des idées des choses hors de lui, & pour celui qui ne sent pas sa velléité lorsqu'il agit ou désire, ce sont autre chose que des hommes, & on ne sauroit rien affirmer de leur essence *). "

Sp. Vous ferez comme il vous plaira de mon essence, mais ce que je fais de science certaine, c'est que je n'ai point de velléité, quoique j'aie mes volontés particulières &

daß man desselben Daseyn beweise. Wer sein Daseyn nicht fühlt, wenn er Vorstellungen von Dingen ausser ihm erhält, und wer sein Vermögen zu wollen nicht empfindet, wenn er handelt oder begehrt, ist was anders als ein Mensch, und man kann über sein Wesen nichts entscheiden *). "

Sp. Ueber mein Wesen magst du, wie du willst, entscheiden; aber so viel weiß ich zuverlässig, daß ich kein Vermögen zu wollen besitze, ob ich gleich mein besonderes Wollen und mei-

*) Lettre à l'homme &c. p. 62.

mes désirs tout comme un autre. Votre velléité n'est qu'un être abstrait qui se rapporte à telle ou telle volonté particulière, comme l'animalité se rapporte à votre chien ou à votre cheval, ou comme *Homme* se rapporte à vous ou à moi. C'est au moyen de ces êtres métaphysiques & imaginaires que vous créez toutes vos erreurs. Vous vous figurez des capacités d'agir ou de ne pas agir, selon un certain Je ne fais quoi, qui n'est rien du tout. Au moyen de ces capacités, que vous nommez facultés, pou-

ne einzelnen Begierden habe, so gut wie ein anderer. Dein Vermögen zu wollen ist ein bloßes Wesen der Vernunft, das sich zu diesem oder jenem besondern Wollen verhält, wie die Thierheit zu deinem Hunde oder Pferde; oder wie Mensch sich verhält zu dir und mir. Mittels dieser metaphysischen und eingebildeten Wesen bringt ihr alle eure Irrthümer zuwege. Ihr wähnt Fähigkeiten, zu handeln oder nicht zu handeln, nach einem gewissen ich weiß nicht was, das gar nichts ist. Durch diese Fähigkeiten, die ihr Vermögen, Vermö-

voirs, pouvoirs de pouvoir &c. vous faites venir quelque chose de rien sans qu'il y paroisse, & en évitant adroitement de dire le gros mot, vous faites crier merveille aux Sophistes, & ne chocquez que le Philosophe. De toutes vos *étés*, il n'y en a pas une seule qui ne répugne à l'être. L'être déterminé l'est également dans tous ses effets. Il n'y a pas de force qui ne soit effective, & qui ne soit telle dans tous ses momens. Elles agissent selon le degré de leur réalité sans jamais s'interrompre.

gen zu vermögen u. s. w. nennt, laßt ihr etwas aus dem Nichts entstehen, ohne daß man es gewahr wird, und indem ihr geschickt vermeidet, das grobe Wort zu gebrauchen, erregt ihr die Bewunderung der Sophisten, und ärgert nur den wahren Forscher. Von allen diesen Vermögen und Vermögen zu vermögen, ist kein einziges, dem nicht das Daseyn widerstehe. Das bestimmte Wesen ist auf gleiche Weise bestimmt in allen seinen Wirkungen. Es giebt keine Kraft, die nicht wirksam, und die es nicht in jedem Augenblicke wäre. Die

„De grace, Spinoza, répondez à ma question!“

Sp. Croiriez-vous que je cherche à l'é luder? Voici ma réponse. Je n'agis que *selon* ma volonté, toutes les fois qu'il arrive que mes actions lui correspondent; mais ce n'est point ma volonté qui me fait agir. L'opinion contraire vient de ce que nous savons très bien nos volontés & nos désirs, & que nous ignorons ce qui nous fait désirer &

Kräfte wirken nach dem Grade ihrer Realität, ohne jemals sich zu unterbrechen.

„Ich bitte dich, Spinoza, antworte auf meine Frage!“

Sp. Denkst du, ich will sie auf die Seite bringen? Hier ist meine Antwort. Ich handle bloß gemäß meinem Willen, so oft es geschieht, daß meine Handlungen ihm entsprechen; aber es ist nicht mein Wille was mich handeln macht. Die entgegen gesetzte Meynung kommt daher, daß wir sehr wohl wissen, was wir wollen und

vouloir. Au moyen de cette ignorance nous croyons produire nos volontés par la volonté même, & souvent nous allons jusqu'à lui imputer nos délirs.

„Je ne vous comprends pas assez. Vous savez qu'il y a trois systêmes sur ce qui détermine la volonté: celui qu'on appelle le systême de l'indifférence ou de l'équilibre, & qu'on devroit nommer celui de la liberté: celui du choix du meilleur ou de la nécessité

verlangen; aber nicht wissen, was uns wollen und verlangen macht. Wegen dieser Unwissenheit glauben wir unser Wollen hervorzubringen durch den Willen selbst, und oft gehen wir so weit, ihm selbst unsere Begierden zuzuschreiben.

„Ich verstehe dich nicht ganz. Du weißt, daß es drey Systeme giebt über das, was den Willen bestimmt: das, welches man das System der Indifferenz oder des Gleichgewichts nennt, und welches man das System der Freyheit heißen sollte; das von der Wahl des Besten oder der moralischen Nothwendigkeit: und

morale : & celui de la nécessité physique ,
ou du fatalisme. Pour lequel de ces trois
vous declarez vous ? “

Sp. Pour aucun de trois ; mais le second
est celui qui m'en paroît le pire.

„Je suis pour le premier. Mais pourquoi
le second vous en paroît-il le pire ? “

Sp. Puisqu'il suppose les causes finales ,
dont le système est un vrai délire.

das der physischen Nothwendigkeit oder des
Fatalismus. Für welches von diesen dreien
erklärst du dich ? “

Sp. Für keines von den dreien ; aber das
zweite davon dünkt mir das schlechteste.

„Ich bin für das erste. Aber warum hältst
du das zweite für das schlechteste ? “

Sp. Weil es die Endursachen voraussetzt,
deren Lehre wahrer Unsinn ist.

„Je vous abandonne le choix du meilleur, ou la nécessité morale, puisqu'elle détruit la liberté. Mais pour ce qui regarde les causes finales, je soutiens à mon tour, que c'est un vrai délire que de les rejeter.“

Sp. Vous ne sauriez m'abandonner l'un sans l'autre. Vous convenez que la nature de chaque individu tend à la conservation de cet individu; que tout être cherche à maintenir son être, & que c'est cela même que nous appellons sa nature. Vous con-

„Die Wahl des Bessern oder die moralische Nothwendigkeit gebe ich dir Preis, weil sie die Freiheit aufhebt. Was aber die Endursachen betrifft, so behaupte ich meines Theils, daß es wahrer Unsinn ist, sie zu verwerfen.“

Sp. Du kannst mir das eine nicht Preis geben, ohne das andre. Du gestehst ein, daß die Natur jedes einzelnen Dinges die Erhaltung dieses einzelnen Dinges zum Gegenstande hat; daß jedes Ding sein Wesen zu behalten strebt; und daß eben dieses Sterben das ist,

viendrez encore , que l'individu ne cherche pas à se conserver par une raison quelconque ou pour une certaine fin , mais qu'il cherche à se conserver uniquement pour se conserver , & parceque telle est sa nature , ou la force avec laquelle il est ce qu'il est. Cette tendance , cette force , nous l'appelons désir , en tant qu'elle est accompagnée de sentiment ; de sorte que le désir n'est autre chose , que la tendance de l'individu à ce qui peut servir à conserver son être , accompagnée du sentiment de cette tendance ,

was wir seine Natur nennen. Du wirst ferner eingestehen , daß das Individuum sich nicht aus irgend einem erkannten Grunde , oder zu einem gewissen Zwecke zu erhalten sucht , sondern daß es sich zu erhalten sucht , allein um sich zu erhalten , und weil dies seine Natur , oder die Kraft , mit welcher es das ist , was es ist , so verlangt. Dieses Streben nennen wir den natürlichen Trieb ; und Begierde , in so fern es von Gefühl begleitet ist ; so daß die Begierde nichts anders ist , als das Streben des einzelnen Dinges nach dem was zur Erhal-

Ce qui correspond au désir de l'individu, il l'appelle *bien*; & ce qui est contraire à ce désir, il l'appelle, *mal*. C'est donc du désir que nous vient la connoissance du bien & du mal, & c'est une absurdité palpable que d'imaginer le contraire en dérivant la cause de son effet. Quant à la volonté, elle est encore le désir, mais seulement en tant qu'il regarde uniquement l'ame; c'est-à-dire, seulement en tant qu'il est représenté dans la conception ou l'idée de l'individu. Elle n'est

lung seines Wesens dienen kann, begleitet vom Gefühle dieses Strebens. Was der Begierde des einzelnen Dinges entspricht, nennt es gut; und was ihr entgegen ist, böse. Aus der Begierde oder dem mit Bewußtseyn verknüpften Triebe also, entspringt unsre Kenntniß des Guten und Bösen, und es ist eine handgreifliche Ungereintheit, sich das Gegentheil einzubilden, und die Ursache von ihrer Wirkung herzuleiten. Was den Willen betrifft, so ist auch er nichts anders als der Trieb oder die Begierde, aber nur in so fern sie die Seele angehen, das ist, in so fern sie bloß als Vor-

done que l'intellect appliqué au desir: l'intellect (qui n'est que l'ame elle-même en tant qu'elle a des idées claires & distinctes) en contemplant les modifications différentes de la tendance ou du desir de l'individu, qui sont en raison de la composition de son essence & de ses relations avec d'autres individus, décide de leur convenance ou de leur disconvenance avec la nature particuliere de

stellungen, oder allein im denkenden Wesen vorhanden sind. Er ist also nichts als der mit der Begierde beschäftigte Verstand. Der Verstand (welcher nichts als die Seele selbst ist, in so fern sie klare und deutliche Begriffe hat) in dem er die verschiedenen Modificationen des Strebens oder der Begierde des einzelnen Dinges betrachtet, welche sich nach der Zusammensetzung seines Wesens, und nach seinen Verhältnissen zu andern einzelnen Dingen richten, entscheidet über ihre Harmonie oder Disharmonie mit der besondern Natur des einzelnen Dinges, so weit er dieselbe wahrzunehmen im Stande ist. Aber seine Handlung, die nur im

l'individu, autant qu'il peut l'appercevoir. Mais son action, qui ne consiste qu'à affirmer ou à nier, fait aussi peu aux actions de l'individu, que les autres décisions ou jugemens, quels qu'ils soient, font à l'essence des choses.

„Ce que vous venez de dire ne manque pas absolument d'obscurité; cependant ce que je vois très-clairement, c'est que vous niez toute liberté, & que vous êtes fataliste, quoique vous vous en foyez tantôt défendu.“

Bejahen oder Verneinen besteht, bestimmt so wenig die Handlungen des einzelnen Dinges, als seine anderen Entscheidungen oder Urtheile, sie seyen welche sie wollen, die Natur der Dinge bestimmen.

„Was du da sagst, verblendet eben nicht durch seine Klarheit. So viel ist indessen offenbar, du läugnest alle Freiheit, und bist ein Fatalist, obgleich du vorhin dieses von dir ablehntest.“

Sp. Je suis loin de nier toute liberté, & je fais que l'homme en a reçu sa part. Mais cette liberté ne consiste pas dans une faculté chimérique de pouvoir vouloir ; puisque le vouloir ne sauroit être que dans la volonté qui est, & que d'attribuer à un être un pouvoir de pouvoir vouloir, c'est, comme si on lui attribuoit un pouvoir de pouvoir être, en vertu duquel il ne tiendrait qu'à lui de se donner l'existence actuelle. La liberté de l'homme est l'essence même de l'homme, c'est le degré de sa puissance ou de la force

Sp. Ich bin fern, alle Freyheit zu läugnen, und weiß, daß der Mensch seinen Theil davon bekommen hat. Aber diese Freyheit bestehet nicht in einem erträumten Vermögen wollen zu können, weil das Wollen nur in dem wirklich vorhandenen bestimmten Wissen da seyn kann. Einem Wesen ein Vermögen wollen zu können zuschreiben, ist eben so, als wenn man ihm ein Vermögen daseyn zu können zuschriebe, Kraft dessen es von ihm abhienge, sich das wirkliche Daseyn zu verschaffen. Die Freyheit des Menschen ist das Wesen des Men-

avec laquelle il est ce qu'il est. En autant qu'il agit selon les loix seules de son être, il agit avec une liberté parfaite. Dieu, qui n'agit & qui ne peut agir que par la même raison par laquelle il est, & qui n'est que par lui-même, possède donc la liberté absolue. Voilà mes idées sur la liberté. Quant au fatalisme, je ne m'y refuse qu'en autant, qu'il a été fondé sur le matérialisme, ou sur l'opinion absurde que la pensée n'est qu'une modification de l'étendue, ainsi que

sich selbst; das ist, der Grad seines wirklichen Vermögens oder der Kraft, mit welcher er das ist, was er ist. In so fern er allein nach den Gesetzen seines Wesens handelt, handelt er mit vollkommener Freiheit. Gott, welcher nur aus dem Grunde handelt und handeln kann, aus dem er ist, und der nur durch sich selbst ist, besitzt demnach die absolute Freiheit. Dies ist meine wahre Meinung über diesen Gegenstand. Was den Fatalismus betrifft, so entschlage ich mich desselben nur in so weit als man ihn auf den Materialismus gegründet hat; oder auf die ungereimte Mey-

le feu, la lumière &c. tandis qu'il est aussi impossible que la pensée provienne de l'étendue, qu'il est impossible que l'étendue provienne de la pensée. Ce sont des essences totalement différentes quoiqu'elles ne constituent ensemble qu'un même être, dont ils sont les attributs. La pensée comme je l'ai déjà dit, est le sentiment de l'être: par conséquent tout ce qui arrive dans l'étendue, doit arriver également dans la pensée; & tout individu, réellement individu, est ani-

nung, daß das Denken nur eine Modification der Ausdehnung sey, wie Feuer, Licht u. s. w., da es doch eben so unmöglich ist, daß das Denken von der Ausdehnung herrühre, als die Ausdehnung von dem Denken. Beide sind ganz verschiedene Wesen, ob sie gleich zusammen nur ein Ding ausmachen, wovon sie die Eigenschaften sind. Das Denken, wie ich schon gesagt habe, ist das Seyn das sich fühlt: folglich muß alles das, was in der Ausdehnung vorgeht, gleichfalls in dem Denken vorgehen; und jedes eigentliche Individuum ist nach Maaßgabe seiner Mannichfaltigkeit

mé à proportion de son essence, ou au degré de la force avec laquelle il est ce qu'il est. Dans l'individu la pensée est nécessairement représentative, puisqu'il est impossible que l'individu ait le sentiment de son être, s'il n'a pas celui de ses rapports.

„Ce que vous adoptez du fatalisme me suffit; car il n'en faut pas davantage pour établir que le temple de St. Pierre à Rome s'est construit lui-même; que les découvertes de Newton ont été faites par son corps;

und Einheit, oder nach dem Grade derjenigen Kraft besetzt, womit es das ist, was es ist. In dem einzelnen Dinge ist das Denken nothwendig mit Vorstellungen verknüpft, weil es unmöglich ist, daß das einzelne Ding das Gefühl seines Seins habe, wenn es nicht das Gefühl seiner Verhältnisse hat.

„Was du vom Fatalismus annimmst ist mir genug; denn man braucht nicht mehr, um darzuthun, daß sich die Peterskirche zu Rom selbst gebauet hat; daß die Entdeckungen

& qu'en tout cela, l'ame n'est occupée qu'à regarder faire. Il en résulte encore que tout individu ne peut avoir été produit que par un autre individu, celui-ci encore par un autre individu, & ainsi jusqu'à l'infini. Cependant il vous faut une cause première, & un moment fixe pour son action. Vous vous souvenez de mon raisonnement de tantôt; voudriez-vous enfin répondre à ce qui en fait le point décisif? "

Sp. J'y répondrai, mais ce ne sera qu'à-
 Newtons durch seinen Leib gemacht worden
 sind; und daß bey allem dem die Seele nur
 das Zusehen hat. Weiter folgt daraus, daß
 jedes einzelne Ding nur von einem andern
 einzelnen Dinge hervorgebracht werden konnte;
 dieses wiederum von einem andern, und so-
 fort bis ins Unendliche. Gleichwohl bedarfst
 du einer ersten Ursache und eines bestimmten
 Augenblickes ihrer Wirkung. Du erinnerst
 dich meiner vorherin angeführten Sätze. Wirst
 du endlich auf den Hauptpunkt derselben ant-
 worten? "

Sp. Ich werde darauf antworten, sobald

près que je me ferai expliqué sur votre temple de St. Pierre & sur vos découvertes de Newton. Le temple de St. Pierre à Rome ne s'est point bâti lui-même; tout ce que l'univers entier renferme d'étendue corporelle, y a concouru. Quant aux découvertes de Newton, elles ne regardent que la pensée. . . .

„Soit. Mais la pensée modifiée que vous appelez ame, n'est que l'idée ou la conception du corps, ou n'est que le corps lui-

ich mich über deine Peterskirche, und deine Entdeckungen Newtons erklärt habe. Die Peterskirche zu Rom hat sich nicht selbst gebaut; alles was das ganze Universum von körperlicher Ausdehnung enthält, hat dazu beigetragen. Was die Entdeckungen des Newton betrifft, so gehen diese nur das denkende Vermögen an. . . .

„Gut! Aber das modifizierte Denken, das du Seele nennst, ist nichts als die Idee oder der Begriff des Körpers, oder nichts als der

même considérée du côté de la pensée. L'ame de Newton est donc caractérisée par le corps de Newton. Par conséquent son corps, quoiqu'il ne pensât pas, a fait les découvertes, contemplées, conçues, senties ou pensées par son ame. “

Sp. Malgré ce qu'il y a de louche dans votre façon de présenter la chose, je vous laisserai passer votre raisonnement, pourvu que vous vous rappeliez, qu'il ne faut pas moins que l'univers entier pour caractériser

Körper selbst von der Seite des Denkens angesehen. Die Seele Newtons hat also ihre Art von dem Körper Newtons. Also hat sein Körper, ob er gleich nicht dachte, die Entdeckungen gemacht, die von seiner Seele angeschaut, begriffen, empfunden oder gedacht worden sind. “

Sp. Ungeachtet du der Sache ein etwas schiefes Ansehen giebst, will ich dir deine Schlüsse hingehen lassen, wenn du nur eingedenk seyn wirst, daß nicht weniger als das ganze Uni-

le corps de Newton dans tous ses momens, & que l'ame n'a l'idée de son corps que par les idées de ce qui le caractérise. Cette considération importante n'empêchera pas l'imagination de se révolter contre la vérité que je soutiens. Dites à un homme qui n'est pas Géometre, qu'un quarré fini est égal à un espace infini. Après que vous le lui aurez démontré, son esprit se trouvera dans une perplexité, qu'il parviendra à vaincre

versum dazu gehört, um dem Körper des Newton in allen seinen Momenten die Art zu geben, und daß die Seele den Begriff ihres Körpers nur durch den Begriff von dem, was ihm seine Art verschafft, erhält. Diese wichtige Bemerkung wird der Einbildungskraft nicht wehren, sich gegen die Wahrheit, welche ich behaupte, aufzulehnen. Sage einem Menschen, der nicht Geometer ist, daß ein begrenztes Viereck einem unbegrenzten Raume gleich sey. Nach dem Beweise davon wird er betroffen da stehen; und dennoch von seiner Verwirrung durch tiefes Nachdenken endlich sich los-

pourtant à force de méditations. *) Il seroit possible que l'imagination même fut reconciliée jusqu'à un certain point avec ma doctrine, si l'on s'y prenoit de la bonne maniere, en faisant voir la progression insensible qui de l'instinct du sauvage retournant à l'arbre ou à la caverne qui lui a servi d'abri, conduit à la construction du temple de St. Pierre. Qu'on réfléchisse à cette organisation si compliquée des différens corps politiques, & qu'on recherche ce qui en a formé l'ensemble: plus on y réfléchira pro-

machen. *) Es wäre nicht unmöglich, selbst die Einbildungskraft bis auf einen gewissen Grad mit meiner Lehre zu versöhnen, wenn man es auf die rechte Weise angriffe, und den allmählichen Fortschritt zeigte, der vom Triebe des Wilden, welcher zu dem Baum oder der Höhle, die ihn beschirmt hatte, zurückkehrt, zu der Erbauung einer Peterskirche leitet. Man überdenke die so verwickelte Einrichtung der Staatskörper, und finde aus, was sie zu einem Ganzen machte; je mehr man darüber tief und

*) Sophyle p. 68.

fondement, & très-profondement, plus on n'y verra que des ressorts aveugles, des opérations machinales, mais à la vérité d'une machine semblable à celles de la première main, dont les forces se composent elles-mêmes & pour leur propre intérêt selon le degré de leur énergie; d'une machine dont tous les ressorts ont le sentiment de leur action; sentiment qu'ils se communiquent en se communiquant leurs efforts, dans une progression nécessairement infinie. Il en est de même des langues, dont la construction

immer tiefer nachdenkt, desto mehr wird man nur blinde Triebfedern, und die ganze Handlungsweise einer Maschine wahrnehmen; aber freylich einer Maschine, ähnlich denen von der ersten Hand, wo die Kräfte sich selbst nach eigenem Bedürfnisse und dem Grade ihrer Energie zusammen setzen; wo alle Springsedern das Gefühl ihrer Wirkung haben, welches sie durch gegenseitiges Bestreben einander mittheilen, in einer nothwendig unendlichen Stufenfolge. Dasselbige gilt von den Sprachen, deren vollständiger Bau ein Wunder scheint, und deren

achevée semble tenir du prodige, & dont cependant aucune n'a été faite d'après la grammaire. En y regardant de près, nous verrons, qu'en toutes choses l'action a précédé la réflexion, qui n'est que le *progrès de l'action*. En un mot, nous savons à mesure que nous faisons; voilà tout.

Venons maintenant à votre argument. Vous soutenez qu'on ne peut aller de raison en raison à l'infini, mais qu'il faut un moment fixe, un commencement d'action

keine doch mit Hülfe der Grammatik wurde. Wenn wir genau zusehen, so finden wir, daß in allen Dingen die Handlung vor der Uebersetzung vorhergeht, die nur die Handlung im Fortgange ist. Kurz, wir wissen was wir thun, und weiter nichts.

Nun zu deinem Hauptsatze. Du behauptest, daß man von Ursache zu Ursache nicht ins Unendliche fortgehen kann, sondern daß es einen bestimmten Augenblick, einen Anfang der Handlung von Seiten einer ersten und reinen Ursache

de la part d'une cause première & pure. Je soutiens au contraire que de raison en raison, on ne peut aller qu'à l'infini, c'est-à-dire qu'on ne peut supposer un commencement d'action absolu, sans supposer le rien produisant quelque chose. Cette vérité, qui pour être saisie, n'a besoin que d'être présentée, est susceptible en même tems de la démonstration la plus rigoureuse. La cause première n'est donc pas une cause à laquelle on arrive par des causes prétendues secondes; elle est toute immanente, agissant

geben muß. Ich behaupte im Gegentheil, daß man von Ursache zu Ursache nicht anders als ins Unendliche fortgehen; das heißt, daß man keinen absoluten, reinen Anfang einer Handlung annehmen kann, ohne anzunehmen, daß das Nichts etwas hervorbringe. Diese Wahrheit, die um gefaßt zu werden, nur vorgetragen werden darf, ist zugleich des strengsten Beweises fähig. Die erste Ursache ist also keine Ursache, zu der man durch sogenannte Mittelursachen hinaufsteigen kann: sie ist ganz und gar inwohnend, gleich wirksam in jedem Punkt

également dans tous les momens de l'étendue & de la durée. Cette cause première que nous appellons Dieu ou la nature, agit par la même raison par laquelle elle est; & comme il est impossible qu'il y ait un principe ou une fin de son existence, il est également impossible qu'il y ait un principe ou une fin de ses actions.

Je laisse là Spinoza, impatient de me jeter dans les bras du génie sublime qui a

te der Ausdehnung und der Dauer. Diefte erste Ursache, welche wir Gott oder die Natur nennen, wirkt aus dem nemlichen Grunde aus dem sie ist; und da es unmöglich ist, daß es einen Grund oder eine Absicht ihres Daseyns gebe, so ist es ebenfalls unmöglich, daß es einen Grund oder eine Absicht ihrer Handlungen gebe.

Ich lasse hier den Spinoza, ungeduldig mich in die Arme des erhabenen Mannes zu werfen,

dit : *) „ Qu'un seul soupir de l'ame, qui se manifeste de tems en tems vers le meilleur, le futur, & le parfait, est une démonstration plus que géométrique de la divinité.“
Toute la force de mon attention s'est tournée depuis quelque tems de ce côté, qu'on pourroit nommer celui de la foi. Vous savez ce que Platon écrivit aux amis de Dion : *Quod ad res divinas intelligendas facit, nullo pacto verbis exprimi potest, quemadmodum cetera disciplinæ: sed ex diuturna circa id*

der gesagt hat *), daß ein einziges Verlangen der Seele, welches in ihr von Zeit zu Zeit sich nach dem Bessern, dem Zukünftigen und Vollkommenen offenbaret, mehr als ein mathematischer Beweis der Gottheit ist. Die ganze Stärke meiner Aufmerksamkeit ist seit einiger Zeit nach diesem Gesichtspunkt hingerrichtet, welchen man den Gesichtspunkt des Glaubens nennen könnte. Sie wissen, was Plato den Freunden Dion's schrieb: *Quod ad res divinas intelligendas facit, nullo pacto verbis expri-*

*) Aristée p. 168.

ipsum consuetudine, vitæque ad ipsum conjunctione, subito tandem quasi ab igne micante lumen refulgens in anima se ipsum jam alit. Cela revient à ce que vous dites dans l'Aristée, *) „ que la conviction du sentiment, dont toute autre conviction n'est que le dérivé, naît dans l'essence, & ne sauroit être communiquée. “ Mais le sentiment qui est la base de cette conviction, ne doit-il pas se trouver dans tous les hommes; & ne seroit-il pas possible de le dégager plus ou moins

mi potest, quemadmodum ceteræ disciplinæ: sed ex diuturna circa id ipsum consuetudine, vitæque ad ipsum conjunctione, subito tandem quasi ab igne micante lumen refulgens in anima se ipsum jam alit. Sie sagen ohn-
gefähr dasselbe im Aristee: *) nemlich, „ daß die Ueberzeugung des Gefühls, wovon alle andre Ueberzeugung nur abgeleitet ist, in dem Wesen selbst entsteht, und nicht kann mitgetheilet werden. “ Aber das Gefühl, welches dieser Ueberzeugung zum Grunde liegt, muß es

*) Aristee p. 167. 170.

dans ceux qui paroissent en être destitués, si l'on s'appliquoit à détruire les résistances qui s'opposent à l'effet de son action? En méditant sur cet objet, j'ai cru entrevoir que la matière des certitudes qui n'a pas encore été assez approfondie, pourroit être traitée de façon, qu'elle nous conduisit à de nouveaux axiomes. Je n'abuserai pas de votre patience en vous détaillant mes réflexions sur ce sujet: c'est pour vous demander des lumières que j'ai pris la plume, & non pour vous en offrir. Puissiez-vous ne me pas ju-

nicht in allen Menschen sich befinden; und sollte es nicht möglich seyn, in denen, welche davon beraubt zu seyn scheinen, es mehr oder weniger frey zu machen, wenn man die Hindernisse weg zu räumen suchte, die sich der Wirkung seiner Kraft entgegen setzen? Im Nachdenken über diesen Gegenstand ist es mir vorgekommen, als wenn die Materie von der Gewissheit, die noch nicht genug ergründet worden, auf eine Weise behandelt werden könnte, die uns zu neuen Grundsätzen leiten würde. Ich will durch Auseinandersetzung meiner Betracht-

ger indigne de vos instructions. J'ose vous en demander pour combattre les argumens de Spinoza contre l'intelligence & la personnalité du premier principe, la volonté libre & les causes finales, argumens dont je n'ai jamais pu venir à bout avec de la bonne métaphysique. Cependant il est essentiel d'en découvrir & de pouvoir en démontrer les défauts, puisque sans cela nous aurions beau avoir renversé la théorie de Spinoza dans ce qu'elle

tungen über diesen Gegenstand Ihre Geduld nicht mißbrauchen. Nicht um Sie zu unterrichten, sondern Unterricht von Ihnen zu begehren, nahm ich die Feder in die Hand. Möchten Sie die Belehrung, die ich wünsche, mir gewähren, und mit Gründen mich versehen, welche denen des Spinoza gegen den Verstand und die Persönlichkeit der ersten Ursache, gegen den freyen Willen und die Endursachen gewachsen wären. Ich habe, mit reiner Metaphysik, nie den Vortheil über sie gewinnen können. Dennoch ist es nöthig, daß wir ihre Schwächen entdecken, und solche darguthun im Stande sind. Ohne das würden

a de positif, les adhérens n'en continueroient pas moins vivement la guerre, ils se retrancheroient jusques dans les débris du système écroulé, en disant que nous mettons une *absurdité évidente* à la place de ce qui n'est qu'incompréhensible, & que ce n'est pas ainsi qu'on fait de la philosophie.

wir umsonst die Theorie des Spinoza, in dem was sie positives hat, zu Grunde richten; seine Anhänger ließen nicht ab, sondern verschanzten sich bis in die letzten Trümmer des gestürzten Lehrgebäudes, und setzten uns entgegen, daß wir eine offenbare Ungereimtheit lieber als das bloß Unbegreifliche annehmen wollten, und daß man auf diese Weise sich nicht als einen Philosophen zeigt.

Brief und Beilage schickte ich unversegelt zur weiteren Beförderung an unsere Dame.

In den Erinnerungen hatte sich Mendelssohn beklagt, daß ich ihn bald hie, bald da, aus dem Concept, welches er sich vom Spi-

nozismus gemacht hätte, herauswürfe; daß ihm viele Stellen in meinem Briefe schlechterdings unverständlich wären; daß er bey andern die Bündigkeit vermisse, mit welcher sie in mein System paßten; daß er sich in einem Zirkel herum geführt sähe: — und schien in gleichem Grade zu zweifeln, ob ich im Grunde des Herzens dem Atheismus, oder dem Christianismus ergeben sey.

Aus der ersten Beschwerde flossen, nach meinem Urtheile, die übrigen miteinander; und so lange wir über das was Spinozismus sey, nicht einig waren, konnten wir nicht wider und nicht für die Sache streiten. Zur Bestimmung derselben glaubte ich von meiner Seite durch die Mittheilung meines an Hemsterhuis geschriebenen Briefes keinen ganz unwichtigen Beitrag geliefert zu haben. Dennoch war ich fest entschlossen, mich gegen Mendelssohn noch weiter zu erklären, aber ein Zusammenfluß von Hindernissen verzögerte die Ausführung meines Entschlusses.

Nachdem ich den ganzen Winter nicht das

mindeste von Mendelssohn vernommen hatte, sandte mir meine Freundin im Februar die Abschrift eines eben von ihm erhaltenen Briefes, worinn er sagte: er wisse in der That nicht, ob er mir, oder ich ihm eine Antwort schuldig sey. Bey Uebersendung des Briefes an Hemsterhuis hätte ich ihm noch eine besondere Antwort versprochen. Ob ich ihn seitdem vergessen habe? Dasi er mich nicht vergesse, sondern immer noch in lebhaftem Andenken behalte, hoffe er mir durch ein, vielleicht zwanzig und mehrere Bogen langes Manuscript zu beweisen. . . . Er könnte nicht sagen, wie bald dieses Manuscript im Stande seyn würde mir vorgelegt zu werden. . . . Unterdessen begehrte er zu wissen, ob ich ihm wohl erlauben würde, dereinst von meinen philosophischen Briefen öffentlichen Gebrauch zu machen. „Vor der Hand“ (schrieb Mendelssohn) „gehet „ zwar meine Untersuchung nicht den Spi- „ nozianus allein an; sondern ist eine Art „ von Revision der Beweise vom Daseyn Got- „ tes überhaupt. Ich lasse mich aber in der „ Folge auch auf die besondern Gründe des Spi- „ nozistischen Lehrgebäudes ein, und dabei wä-

„re es mir von einer großen Bequemlichkeit,
 „und auch für viele Leser von großem Nutzen,
 „wenn ich mich des lebhaften Vortrags des
 „Herrn Jacobi dabei bedienen, und ihn an
 „Spinoza's Statt sprechen lassen könnte. Ich
 „wünschte dieses aber wo möglich bald zu er-
 „fahren, weil ich meinen Vortrag hiernach
 „einrichten muß.“

Ich schrieb den Augenblick unmittelbar an
 Mendelssohn, um ihm den freyen Gebrauch
 meiner Briefe zu gestatten, und versprach ihm
 unfehlbar auf den künftigen Monat die be-
 sondere Antwort, die er noch erwartete.

Gleich darauf überfiel mich eine Krankheit,
 von der ich Ende März erst zu genesen anfieng.
 Ich meldete meiner Freundin diesen Aufent-
 halt, damit sie Mendelssohn Nachricht davon
 ertheilen, und ihm zugleich, daß ich nun wirk-
 lich an der Arbeit sey, versichern möchte.

Den ein und zwanzigsten April brachte ich
 meinen (hier unmittelbar folgenden) Aufsatz
 zu Ende. Ich lasse den Eingang weg, weil

er nur die Gründe enthält, warum ich für gut fand, Mendelssohns Erinnerungen bloß eine neue Darstellung des Lehrgebäudes des Spinoza entgegen zu setzen, und die Rechtfertigung meines Begriffes von diesem Lehrgebäude dabey zum Hauptaugenmerk zu nehmen *).

An
den Herrn Moses Mendelssohn
über
desselben mir zugesandte Erinnerungen.

. . . Darum, je länger und je mehr ich es erwäge, wenn wir etwas fördern, und, wo nicht aus einander, zum wenigsten doch

*) Die unter dem Text befindlichen Stellen sehen größtentheils bloß dieser Rechtfertigung wegen da. Zur Erläuterung hätte ich ganz andere wählen müssen.

an einander kommen wollen, müssen wir vor
 allen Dingen die Hauptsache, die Lehre des
 Spinoza selbst ins klare setzen. So dachte ich
 nach dem ersten Lesen Ihrer Erinnerungen,
 und hielt deswegen eine Abschrift meines Brie-
 fes an Hemsterhuis, vorläufig, für die beste
 Antwort. So denke ich noch, und will nun
 von demselben Lehrgebäude, hier von neuem
 eine Darstellung versuchen.

I. Allem Werden muß ein Seyn, welches nicht
 geworden ist, zum Grunde liegen; allem
 Entstehenden etwas nicht Entstandenes; al-
 lem Veränderlichen ein unveränderliches
 Ewiges.

II. Das Werden kann eben so wenig gewor-
 den seyn oder angefangen haben, als das
 Seyn; Oder das Bestehende in sich selbst,
 das Ewig - Unveränderliche, das Beharrende
 im Wandelbaren, wenn es je, ohne Wan-
 delbares, für sich allein gewesen wäre, würde
 nie ein Werden hervorgebracht haben, we-
 der in sich noch außer sich, indem beides

auf gleiche Weise ein Entstehen aus dem Nichts voraussetzt.

III. Von Ewigkeit her ist also das Wandelbare bey dem Unwandelbaren, das Zeitliche bey dem Ewigen, das Endliche bey dem Unendlichen gewesen, und wer ein Beginnen des Endlichen annimmt, der nimmt ein Entstehen aus dem Nichts an 1).

IV. Wenn das Endliche von Ewigkeit her bey dem Unendlichen war, so kann es nicht außer demselben seyn; denn wenn es außer demsel-

2) Si quis omnes materiae motus, qui hucusque fuerunt, determinare volet, eos scilicet, eorumque durationem ad certum numerum & tempus redigendo; is certe nihil aliud conabitur, quam substantiam corpoream, quam non nisi existentem concipere possumus, suis affectionibus (der Bewegung und Ruhe, welche von der unendlichen Ausdehnung die gleich ewigen wesentlichen Modi, und von allen einzelnen körperlichen Gestalten, das a priori sind) privare, &, ut naturam, quam habet, non habeat, efficere. Ep. XXIX. Opp. Phil. p. 469.

ben wäre, so wäre es, entweder ein andres für sich bestehendes Wesen, oder es wäre von dem bestehenden Dinge aus nichts hervorgebracht worden.

V. Wäre es von dem bestehenden Dinge aus nichts hervorgebracht worden, so müßte die Kraft, oder die Bestimmung, wodurch es von dem unendlichen Dinge aus nichts wäre hervorgebracht worden, ebenfalls aus nichts entstanden seyn; denn in dem Unendlichen, Ewigen, Unwandelbaren Dinge, ist alles unendlich, unwandelbar, und ewig wirklich. Eine Handlung, die das Unendliche Wesen erst begönne, könnte nicht anders als nach Ewigkeiten begonnen werden, und die Bestimmung dazu könnte aus sonst nichts hervorgehen, als aus dem Nichts 2).

2) *Eth. P. I. Prop. XXVIII.* Quodcunque singulare, sive quavis res, quæ finita est, & determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum, & operandum determinetur ab alia causa, quæ etiam finita est, & determinatam habet existentiam: &

VI. Das Endliche ist also in dem Unendlichen,
so daß der Inbegriff aller endlichen Dinge,

rursus hæc causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quæ etiam finita est, & determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum, & operandum, & sic in infinitum.

Demonstr. Quicquid determinatum est ad existendum, & operandum, a Deo sic determinatum est. At id, quod finitum est, & determinatam habet existentiam, ab absolutâ naturâ alicujus Dei attributi produci non potuit; quicquid enim ex absoluta natura alicujus Dei attributi sequitur, id infinitum & æternum est. Debuit ergo ex Deo, vel aliquo ejus attributo sequi, quatenus aliquo modo affectum consideratur; præter enim substantiam, & modos nil datur, & modi nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones. At ex Deo, vel aliquo ejus attributo, quatenus affectum est modificatione, quæ æterna, & infinita est, sequi etiam non potuit. Debuit ergo sequi, vel ad existendum, & operandum determinari a Deo, vel aliquo ejus attributo, quatenus modificatum est modificatione, quæ finita est, & determinatam habet existentiam. Quod erat primum. Deinde hæc rursus causa,

wie er in jedem Momente die ganze Ewigkeit, vergangenes und zukünftiges, auf glei-

sive hic modus (per eandem rationem, qua primam partem hujus jam demonstravimus) debuit etiam determinari ab aliâ, quæ etiam finita est, & determinatam habet existentiam, & rursus hæc ultima (per eandem rationem) ab aliâ, & sic semper (per eandem rationem) in infinitum. Q. E. D.

Scholion. Cum quædam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea, quæ ex absoluta ejus naturâ necessario sequuntur, mediantibus his primis, quæ tamen sine Deo nec esse, nec concipi possunt; hinc sequitur I^o. quod Deus sit rerum immediatè ab ipso productarum causa absolutè proxima; non vero in suo genere, ut ajunt. Nam Dei effectus, sine suâ causâ, nec esse, nec concipi possunt. Sequitur II^o. quod Deus non potest propriè dici causa esse remota rerum singularium, nisi forte eâ de causâ, ut scilicet has ab iis, quas immediatè produxit, vel potius, quæ ex absolutâ ejus naturâ sequuntur, distinguamus. Nam per causam remotam talem intelligimus, quæ cum effectu nullo modo conjuncta est. At omnia, quæ sunt, in Deo sunt, & a Deo ita dependent, ut sine ipso nec esse, nec concipi possunt. Opp. Posth. pag. 25. & 26.

de Weise in sich faßt, mit dem unendlichen Dinge selbst, eins und dasselbe ist.

VII. Dieser Inbegriff ist keine ungereimte Zusammensetzung endlicher Dinge die ein Unendliches ausmachen, sondern, der strengsten Bedeutung nach, ein Ganzes, dessen Theile nur in und nach ihm seyn, nur in und nach ihm gedacht werden können 3).

3) Folgende Stellen von Kant, die ganz im Geiste des Spinoza sind, mögen zur Erläuterung dienen.

Man kann sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandtheile (daraus seine Zusammensetzung möglich sey) vorbegehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannichfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine B. gr. ff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen. Crit. d. rein. Vern. S. 29.

Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur

VIII. Was in einem Dinge der Natur nach
 eher ist, das ist es darum nicht der Zeit nach.
 Die körperliche Ausdehnung ist, der Natur

durch Einschränkung einer einzigen zum Grunde
 liegenden Zeit möglich seyn. Daher muß die ur-
 sprüngliche Vorstellung Zeit, als uneingeschränkt
 gegeben seyn. Wovon aber die Theile selbst,
 und jede Größe eines Gegenstandes nur durch
 Einschränkung bestimmt vorgestellt werden kön-
 nen, da muß die ganze Vorstellung nicht durch
 Begriffe gegeben seyn, (denn da gehen die Theil-
 vorstellungen vorher) sondern es muß ihre un-
 mittelbare Anschauung zum Grunde liegen. Cri-
 tik der reinen Vern. S. 32.

Ich will diesen Worten folgende Sätze des Spi-
 noza zur Begleitung geben.

*Intellectus quædam percipit, sive quædam for-
 mat ideas absolute, quædam ex aliis. Nempe
 quantitatis ideam format absolute, nec ad alias
 attendit cogitationes; motus vero ideas non, nisi
 attendendo ad ideam quantitatis.*

*Quas absolute format, infinitatem exprimunt;
 et determinatas ex aliis format. Ideam enim
 quantitatis, si eam per causam percipit, tum quan-*

nach, vor dieser oder jener Weise derselben, ob sie gleich nie für sich, ohne diese oder jene bestimmte Weise, das ist, der Zeit nach

titatem determinat, ut cum ex motu alicujus plani corpus, ex motu lineæ vero planum, ex motu denique puncti lineam oriri percipit; quæ quidem perceptiones non inferiunt ad intelligendam, sed tantum ad determinandam quantitatem. Quod inde apparet, quia eas quasi ex motu oriri concipimus, cum tamen motus non percipiatur, nisi perceptâ quantitate, & motum etiam in infinitum continuare possumus, quod minime possemus facere, si non haberemus ideam infinitæ quantitatis.

Ideas positivas (intellectus) prius format, quam negativas.

Res non tam sub duratione, quam sub quâdam specie æternitatis percipit, & numero infinito; vel potius ad res percipiendas, nec ad numerum, nec ad durationem attendit: cum autem res imaginatur, eas sub certo numero, determinata duratione, & quantitate percipit. (De Intellectus Emend. O. P. p. 390 & 391.)

Ich unterlege der Versuchung noch eine Stelle, aus den Cogitatis Metaphysicis des Spinoza, ab:

oder außer dem Verstande, vor ihr da seyn kann. Eben so das Denken, das seiner Natur nach eher als diese oder jene Vorstellung

zuschreiben, welche zur Erläuterung des Vorhergehenden, besonders der zwey letzten Sätze nicht wenig beitragen, und auch auf die ganze Materie ein neues Licht werfen wird.

Cum assueti simus omnium, quæ intelligimus, etiam imagines aliquas in nostra phantasia depingere; sit, ut *non-entia* positivè, instar entium, *imaginentur*. Nam mens in se sola spectata, cum sit res cogitans, non majorem habet potentiam ad affirmandum quam ad negandum: imaginari vero cum nihil aliud sit, quam ea quæ in cerebro reperiuntur a motu spirituum, qui in sensibus ab objectis excitatur, vestigia sentire, *talis sensatio non nisi confusa affirmatio esse potest*. Atque hinc fit, ut omnes modos, quibus mens utitur ad negandum, quales sunt cæcitas, extremitas sive finis, terminus, tenebræ &c. tanquam entis imaginemur.

Unde clare patet, *hor modos cogitandi non esse ideas veras, nec ullo modo ad ideas revocari posse; quare etiam nullum habent ideatum, quod*

ist, und doch nicht anders, als auf irgend eine bestimmte Weis, das ist, der Zeit nach, mit dieser oder jener Vorstellung zugleich wirklich seyn kann.

IX. Folgendes Beyspiel mag die Sache mehr

necessario existit, aut existere potest. Causa autem, ob quam hi modi cogitandi pro ideis rerum habentur, est, quia ab ideis entium realium tam immediatè profluunt, & oriuntur, ut facillimè cum ipsis ab iis, qui non accuratissime attendunt, confundantur; unde etiam nomina ipsis imposuerunt, tanquam ad significandum entia extra mentem nostram existentia . . . Longè tamen aliud est inquirere in rerum naturam, aliud in modos quibus res a nobis percipiuntur. Hæc vero si confundantur, neque modos percipiendi, neque naturam ipsam intelligere poterimus. Princ. Phil. App. p. 94. 95 & 96.

Die eigentlichen Beweise des Spinoza, daß seine unendliche Substanz nicht aus Theilen zusammengesetzt, sondern schlechterdinge untheilbar, und im strengsten Verstande Einig sey, werde ich weiter unten nachweisen.

erläutern, und uns zu einem deutlichen Begriffe von derselben führen.

Nehmen wir von den sogenannten vier Elementen, Wasser, Erde, Luft und Feuer an, daß alle Weisen der Ausdehnung auf sie zurückgeführt werden können, und sich in denselben endigen. Nun lasse sich die körperliche Ausdehnung im Wasser gedenken, ohne daß sie Feuer; im Feuer, ohne daß sie Erde; in der Erde, ohne daß sie Luft wäre, u. s. w. Keine dieser Weisen aber wäre, für sich, ohne die körperliche Ausdehnung vor- auszusetzen, gedenkbar, und sie wäre demnach in jedem dieser Elemente, der Natur nach, das erste, das eigentliche reale, das Substanzielle, die *natura naturans*.

X. Das Erste — nicht in den ausgedehnten, nicht in den denkenden Dingen allein — sondern was das erste ist in den einen wie in den andern, und auf gleiche Weise in allen Dingen — das Ur-Seyn, das allgegenwärtige unwandelbare Wirkliche, welches selbst keine Eigenschaft seyn kann, sondern an dem
alles

alles andre nur Eigenschaft ist die es hat, dieses einzige unendliche Wesen aller Wesen nennt Spinoza Gott, oder die Substanz.

XI. Dieser Gott gehört also nicht zu irgend einer Art der Dinge, und er ist kein abgesondertes, einzelnes verschiedenes Ding 4).

4) *Unum* dicunt significare aliquid reale extra intellectum; verum, quidnam hoc enti addat, nesciunt explicare, quod satis ostendit, illos entia rationis cum ente reali confundere; quo efficiunt, ut id, quod clarè intelligunt, confusum reddant. Nos autem dicimus *Unitatem* a re ipsa nullo modo distinguì, vel enti nihil addere; sed tantum modum cogitandi esse, quo rem ab aliis separamus, quæ ipsi limites sunt, vel cum ipsa aliquo modo conveniunt.

Unitati vero opponitur *multitudo*, quæ sane rebus etiam nihil adfit, nec aliquid præter modum cogitandi est, quemadmodum clarè & distinctè intelligimus. Nec video quid circa rem elatam amplius dicendum restat; sed tantum hic notandum est, Deum, quatenus ab aliis entibus eum separamus, posse dici unum; verum, quatenus concipimus ejusdem naturæ plures esse non posse,

Es kann ihm auch keine von denen Bestimmungen zukommen, welche einzelne Dinge

unicum vocari. At vero, si rem accuratius examinare vellemus, possemus forte ostendere, Deum non nisi improprie unum & unicum vocari, sed res non est tanti, immo nullius momenti iis, qui de rebus, non vero de nominibus sunt solliciti. (Cog. Metaph. P. I. c. VI.) . . . Quod demonstrationem attinet, quam ego in Appendice Geometricarum in Cartesii Principia Demonstrationum stabilio, nempe Deum non, nisi valde improprie, unum, vel unicum, dici posse; respondeo, rem solummodo existentiae, non vero essentiae respectu unam, vel unicam dici: res enim sub numeris, nisi postquam ad commune genus reductae fuerunt, non concipimus. Qui, v. g., sestertium, & imperialem manu tenet, de numero binario non cogitabit, nisi hunc sestertium, & imperialem uno, eodumque, nempe numerorum, vel monetarum, nomine vocare queat: nam tunc, se duos nummos, vel monetas habere, potest asserere; quoniam non modo sestertium; sed etiam imperialem nummi, vel monetae nomine insignit. Hinc ergo clarè pater, nullam rem unam, aut unicam nominari, nisi postquam alia res concepta sit, quæ (ut dictum est) cum ea convenit.

unterscheiden; eben so wenig ein eigenes besonderes Denken und Bewußtseyn, als eine eigene besondere Ausdehnung, Figur, Farbe; oder was sonst genannt werden mag, das nicht bloßer Urstoff, reine Materie, allgemeine Substanz ist.

XII. *Determinatio est negatio*, seu *determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet* 5). Die einzelnen Dinge also, in so fern sie nur auf eine gewisse bestimmte Weise da sind, sind die *non-entia*; und das unbestimmte unendliche Wesen, ist das einzige wahrhafte *ens reale*, *hoc est*, *est omne esse*, & *præter quod nullum datur esse* 6).

XIII. Damit die Sache noch deutlicher werde,

Quoniam vero Dei essentia ipsius sit essentia, de qua ejus essentia universalem non possumus formare ideam, certum est, eum, qui Deum unum, vel unicum nuncupat, nullam de Deo veram habere ideam, vel improprie de eo loqui. (Ep. L. Opp. Posth. p. 447.)

5) Ep. L. Opp. Posth. p. 448.

6) De Intell. Emend. Opp. Posth. p. 381.

der nun eintretende schwürige Punkt von dem Verstande Gottes sich von selbst ins Licht stelle und alle Zweydeutigkeit verliere, wollen wir den Schleier von Terminologie, worinn Spinoza sein Lehrgebäude zu vermunnen für gut fand, an irgend einem hervorstehenden Ende zu fassen suchen, und ihn gerade in die Höhe heben.

XIV. Nach Spinoza sind eine unendliche Ausdehnung und ein unendliches Denken Eigenschaften Gottes. Beyde machen zusammen nur Ein unzertrennliches Wesen aus 7), so daß es gleichgültig ist, unter welcher von diesen beyden Eigenschaften man Gott betrachtet, indem die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe einerley ist, mit der Ordnung und dem Zusammenhange der Dinge, und alles was sich aus der unendlichen Natur Gottes formaliter ergiebt, sich auch objectivè aus derselben ergeben muß, und vice versa 8).

7) Eth. P. I. Schol. P. X.

8) Eth. P. II. Prop. VII. Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum.

XV. Die einzelnen veränderlichen körperlichen Dinge, sind Modi der Bewegung und Ruhe in der unendlichen Ausdehnung 9).

XVI. Bewegung und Ruhe sind die unmittelbaren Modi selbst der unendlichen Ausdehnung

Sch. Hic, antequam ulterius pergamus, revocandum nobis in memoriam est id, quod supra ostendimus; nempe, quod quicquid ab infinito intellectu percipi potest, tanquam substantiæ essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet, & consequenter, quod substantia cogitans, & substantia extensa una, eademque est substantia, quæ jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis, & idea illius modi una, eademque est res; sed duobus modis expressa; quod quidam Hebræorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas, unum & idem esse. Opp. Posth. p. 46.

☞ Corpora ratione motus & quietis; celeritatis & tarditatis, & non ratione substantiæ ab invicem distinguuntur. Eth. P. II. Lemma I.

nung 10), und mit ihr gleich unendlich, unveränderlich und ewig 11). Diese beyden Modi zusammen machen die wesentliche Form aller möglichen körperlichen Gestalten und Kräfte aus; sie sind das a priori von denselben.

XVII. Auf die *iden* unmittelbaren Modi der unendlichen Ausdehnung, beziehen sich zwey unmittelbare Modi des unendlichen absoluten Denkens: *Wille* und *Verstand* 12). Sie

10) Ep. LXVI. Opp. Posth. p. 593.

11) Eth. P. I. Prop. 21. 22. 23.

Ruhe und Bewegung sind einander entgegengesetzt, und keine von diesen Bestimmungen kann die andre hervorgebracht haben. Gott muß also die unmittelbare Ursache davon seyn, so wie er die unmittelbare Ursache der Ausdehnung und seiner selbst ist. Ep. LXX. Opp. Posth. p. 596. Ep. LXXIII. Opp. Posth. p. 598.

12) Eth. P. I. Coroll. 2. P. XXX. *Hinc sequitur 2do voluntatem, & intellectum ad Dei naturam ita sese habere, ut motus & quies &c*

enthalten objectivè, was jene formaliter enthalten, und sind, respectivè, vor allen einzelnen Dingen, sowohl der ausgedehnten, als der denkenden Natur.

XVIII. Per dem unendlichen Willen und Verstande ist das unendliche absolute Denken, welches allein der Naturæ naturanti zukommt, so wie der unendliche Wille und Verstand der Naturæ naturata 13).

XIX. Die Natura naturans also, Gott in so fern er als eine freye Ursache betrach-

13) Eth. P. I. Schol. P. XXIX. Per Naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est, & per se concipitur, sive talia substantiæ attributa, quæ æternam, & infinitam essentiam exprimunt, hoc est, Deus, quatenus ut causa libera, consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturæ, sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur, ut res, quæ in Deo sunt, & quæ sine Deo nec esse, nec concipi possunt. Opp. Possi-
p. 27.

zet wird, oder die unendliche Substanz, depositis affectionibus, & in se considerata, hoc est, vere considerata, hat weder Willen noch Verstand, so wenig einem unendlichen als einen endlichen 14).

- 14) *Eth. P. I. Prop. XXXII.* Intellectus actu, sive infinitus sit, sive finitus, ut & voluntas, cupiditas, amor &c. ad naturam naturatam; non vero ad naturantem referri debent.

Demonstr. Per intellectum enim non intelligimus absolutam cogitationem; sed certum tantum modum cogitandi, qui modus ab aliis, scilicet cupiditate, amore &c. differt, adeoque per absolutam cogitationem concipi debet, nempe per aliquod Dei attributum, quod aeternam, & infinitam cogitationis essentiam exprimit, ita concipi debet, ut sine ipso nec esse, nec concipi possit; ac propterea ad naturam naturatam; non vero naturantem referri debet, ut etiam reliqui modi cogitandi. Q. E. D.

Schol. Ratio, cur hic loquar de intellectu actu, non est, quia concedo, ullum dari intellectum potentia; sed quia omnem confusionem vitare cupio, nolui loqui, nisi de re nobis quam clarissime percepta, de ipsa scilicet intellectione, qua

XX. Wie nun diese verschiedenen Dinge in einander und zugleich, und dennoch, der Natur nach, vor und nach einander seyn können, wird, nach dem was hierüber vorherin gesagt worden, keiner neuen Erläuterung bedürfen.

XXI. Auch wird es nun wohl klar genug erwiesen seyn, daß so wenig es außer den einzelnen körperlichen Dingen noch eine besondere unendliche Bewegung und Ruhe nebst einer besondern unendlichen Ausdehnung geben kann, es eben so wenig, nach den Grundsätzen des Spinoza, außer den denkenden endlichen Dingen, noch einen besondern unendlichen Willen und Verstand, nebst einem besondern unendlichen absoluten Denken geben könne.

XXII. Damit aber nicht ein Schatten von

nihil nobis clarius percipitur. Nihil enim intelligere possumus, quod ad perfectiorem intellectus cognitionem non conducat. Opp. Posth. p. 27 & 28.

Zweifel, keine mögliche Instanz mehr übrig bleibe, wollen wir auch einen Blick noch auf Spinozas Lehre von dem endlichen Verstande werfen. Ich setze überaß, aber vornehmlich hier, meinen Brief an Hemsterhuis zum voraus, weil ich dort, wo ich nur Inhalt der Lehre vorzutragen hatte, über manches faßlicher seyn konnte.

XXIII. Der endliche Verstand, oder das *modificatum modificatione* des unendlichen absoluten Denkens, entspringt aus dem Begriffe eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges 15).

15) Eth. P. II. pr. 11 & 13.

Daß, was Spinoza von dem menschlichen Verstande erweist, nach seiner Lehre auch von jedem andern endlichen Verstande gelten müsse: darüber ist das in mehr als einer Rücksicht wichtige Scholium des eben angeführten 13ten Satzes im IIten Theile der Ethik nachzusehen.

Offenbar kann die verschiedene Natur der Gegenstände der Begriffe, in Abßiß des Verstandes selbst keine wesentliche Aenderung machen; und

XXIV. Das einzelne Ding kann eben so wenig die Ursache seines Begriffes, als der Be-

von den unendlichen Eigenschaften, welche der unendlichen Substanz von Spinoza zugeschrieben werden, gehört wenigstens keine, außer dem unendlichen Denken selbst und seinen Modis, in der denkenden Natur. Sie müssen folglich alle in der denkenden Natur sich eben so verhalten, wie sich die körperliche Ausdehnung dazu verhält, daß ist, sie müssen für sich allein betrachtet, als *modi* angesehen werden, und ihre einzelnen Dinge können von Begriffen nur die Gegenstände — und wenn von unmittelbaren Begriffen die Rede ist, nur die Leibet von denselben seyn. Ich werde mich also um jene andre Eigenschaften, von denen wir gar nichts wissen, als nur daß etwas dergleichen da seyn soll, weiter nicht bekümmern, und mich bloß an dem einzigen Gegenstande der menschlichen Seele, dem Körper halten. Diese Sache könnte übrigens zu einer sehr wichtigen Betrachtung führen, an deren Stelle ich die bloße Anmerkung setzen will, daß Spinozas Lehre von den unendlichen Eigenschaften Gottes, verknüpft mit dem Facto, daß wir außer unserem Körper, und was sich aus dem Begriffe desselben herleiten läßt, schließlich

griff die Ursache des einzelnen Dinges seyn; oder das Denken kann eben so wenig von der Ausdehnung herrühren, als die Ausdehnung vom Denken. Beyde, Ausdehnung und Denken, sind zwar ganz verschiedene Wesen, aber nur in Einem Dinge; das ist, sie sind ein und dasselbe Ding, unum & idem, welches nur unter verschiedenen Eigenschaften angesehen wird.

XXV. Das absolute Denken ist das reine unmittelbare absolute Bewußtseyn in dem allgemeinen Seyn, dem Seyn *est esse*, oder der Substanz 16).

gar nichts erkennen, (vid. Ep. LXVI. cum locis in illa citatis) ein vortrefflicher Fingerzeig ist, den wahren Sinn seines Lehrgebäudes zu treffen.

16) Der Ausdruck, *le sentiment de l'être*, den wir in dem Briefe an Hemsterhuis die französische Sprache an die Hand gab, war reiner und besser; denn das Wort Bewußtseyn scheint etwas von Vorstellung und Reflexion zu involviren, welches hier gar nicht Ratt findet. Folgende Stelle von Kant mag die Sache etwas mehr erläutern.

XXVI. Da wir von den Eigenschaften der Substanz, außer dem Denken, nur die einzige Vorstellung der körperlichen Ausdehnung haben, so halten wir uns auch allein daran, und sagen: da mit der Ausdehnung Bewußtseyn unzertrennlich verknüpft ist, so muß alles was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewußtseyn vorgehen.

Es können keine Erkenntnisse in und statt finden, keine Verknüpfung und Einheit derselben unter einander, ohne diejenige Einheit des Bewußtseyns, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und, worauf in Beziehung, alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewußtseyn, will ich nun die transcendente Apperception nennen. Daß sie diesen Namen verdiene, erhellet schon daraus: daß selbst die reineste objective Einheit, nemlich die der Begriffe *a priori* (Raum und Zeit) nur durch Beziehung der Anschauungen auf sie möglich seyn. Die numerische Einheit dieser Apperception liegt also *a priori* allen Begriffen eben sowohl zum Grunde, als die Mannichfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anschauungen der Sinnlichkeit. *Erst. d. rein. Vern. S. 107.*

XXVII. Das Bewußtseyn einer Sache nennen wir ihren Begriff, und dieser Begriff kann nur ein unmittelbarer Begriff seyn.

XXVIII. Ein unmittelbarer Begriff, in, und für sich allein betrachtet, ist ohne Vorstellung.

XXIX. Vorstellungen entstehen aus mittelbaren Begriffen, und erfordern mittelbare Gegenstände, das ist, wo Vorstellungen sind, da müssen mehrere einzelne Dinge seyn die sich auf einander beziehen; da muß sich mit dem Innerlichen auch ein Aeußerliches darstellen.

XXX. Der unmittelbare, directe Begriff eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges, wird der Geist, die Seele (mens) desselben einzelnen Dinges genannt; das einzelne Ding selbst, als der unmittelbare directe Gegenstand eines solchen Begriffes, heißt der Leib 17).

17) Objectum idæ, humanam mentem constituen-

XXXI. In diesem Leibe empfindet die Seele alles andre, was sie außer ihrem Leibe selbst gewahr wird, und sie wird dessen nicht anders gewahr, als mittels der Begriffe von den Beschaffenheiten, die der Leib davon annimmt. Wovon also der Leib keine Beschaffenheiten annehmen kann, davon kann die Seele gar nichts gewahr werden 18).

XXXII. Hingegen kann die Seele auch ihren Leib nicht gewahr werden, sie weiß nicht, daß er da ist, und erkennet auch sich selbst

is, est corpus, live certus extensionis modus actu existens, & nihil aliud. Eth. P. II. Pr. 13. — Ueber den Unterschied zwischen directen und indirecten, oder mittelbaren und unmittelbaren Begriffen, ist das Scholium des 17ten Satzes im IIten Theil der Ethik nachzusehen.

18) Retum imagines, sunt ipse humani corporis affectiones, live modi, quibus corpus humanum a causis externis afficitur. Schol. Pr. XXXII. Eth. P. III. — Auch ist hierüber das eben angeführte Scholium des 17ten Satzes, und das 2te Corollarium des 16ten Satzes nachzusehen.

nicht anders, als mittels der Beschaffenheiten, die der Leib von Dingen, die sich außer ihm befinden, annimmt, und mittels der Begriffe von denselben 19). Denn der Leib ist ein auf gewisse Weise bestimmtes einzelnes Ding, welches nur nach, mit, und unter andern einzelnen Dingen zum Daseyn gelangen, nur nach, mit, und unter ihnen sich im Daseyn erhalten kann; es kann also sein Innerliches ohne Aeußerliches nicht bestehen, das ist, der Leib kann ohne eine mannichfaltige Beziehung auf andre äußerliche Dinge, und dieser Dinge wieder auf ihn — er kann ohne eine immerwährende Veränderung von Beschaffenheiten, weder da seyn, noch, als wirklich vorhanden, gedacht werden.

19) *Mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur. Prop. XIX. P. II. Eth.*

Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit. Prop. XXXIII. Partis ejusdem.

XXXIII. Der unmittelbare Begriff von dem unmittelbaren Begriffe des Leibes, macht das Bewußtseyn der Seele aus, und dieses Bewußtseyn ist mit der Seele auf dieselbe Weise vereinigt, wie die Seele mit dem Leibe vereinigt ist. Nämlich: der Seele Bewußtseyn drückt eine gewisse bestimmte Form eines Begriffes aus, wie der Begriff selbst eine gewisse bestimmte Form eines einzelnen Dinges ausdrückt 20). Das einzelne Ding aber, sein Begriff, und der Begriff von diesem Begriffe, sind ganz und gar ein und dasselbige Ding (*unum & idem*), welches nur unter verschiedenen Eigenschaften und Beschaffenheiten angesehen wird 21).

XXXIV. Da die Seele nichts anders als der unmittelbare Begriff des Leibes, und mit ihm ein und dasselbige Ding ist, so kann die Vortreflichkeit der Seele auch nie eine andre seyn, als die Vortreflichkeit ihres Leibes 22). Die

20) Eth. P. II. Pr. 21. cum Schol.

21) Ibidem, Scholium Pr. 21.

22) Epinoja ist über keinen Punkt mannichfaltiger

Fähigkeiten des Verstandes sind nichts anders, als die Fähigkeiten des Körpers nach

und ausführlicher, als über diesen. Ich will nur aus dem IIten Theile der Ethik das Scholium des XIIIten Satzes, und den XIVten Satz anmerken; aus dem IIIten Theile das höchstmerkwürdige Schol. des IIten Satzes, und den XIten Satz nebst dessen Scholio; aus dem Beweise des XXVIIIten Satzes die Worte: *sed mentis conatus, seu potentia in cogitando aequalis, & simul naturalis est cum corporis conatu, seu potentia in agendo*; und dann noch folgende Worte aus der Expl. Definit. Generalis Affectuum: — — *quia essentia mentis in hoc consistit, quod sui corporis actualem existentiam affirmat, & nos per perfectionem ipsam rei essentiam intelligimus; sequitur ergo, quod mens ad majorem, minoremve perfectionem transit, quando ei aliquid de suo corpore, vel aliqua ejus parte affirmare contingit, quod plus, minusve realitatis involvit, quam antea. Cum igitur supra dixerim, mentis cogitandi potentiam augeri, vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam quod mens ideam sui corporis, vel alicujus ejus partis formaverit, quae plus, minusve realitatis exprimit, quam de suo corpore affirmaverat. Nam idearum praestan-*

der Vorstellung oder objectivè; die Entschlüsse des Willens auf dieselbige Weise, sind nur Bestimmungen des Körpers 23). Auch das Wesen der Seele ist nichts anders, als das Wesen ihres Körpers objectivè 24).

XXXV. Jedes einzelne Ding setzt andre einzelne Dinge voraus, bis ins Unendliche, und

tia, & actualis cogitandi potentia ex objecti praesentia aestimatur. Opp. Poeth. pag. 160.

23) In dem schon angeführten Scholio Pr. 2da P. III. Eth. heißt es: Quae omnia profectò clarè ostendunt, mentis tam decretum, quam appetitum, & corporis determinationem simul esse naturà, vel potius unam, eandemque rem, quam, quando sub cogitationis attributo consideratur, & per ipsum explicatur, decretum appellamus; & quando sub extensionis attributo consideratur, & ex legibus motus & quietis deducitur, determinationem vocamus; quod adhuc clarius ex jam dicendis patebit. Opp. Poeth. p. 100.

24) Mens nihil sub aeternitatis specie concipit, nisi quatenus sui corporis essentiam sub aeternitatis specie concipit. Demonstr. Pr. XXXI. P. V. Eth.

keines kann aus dem Unendlichen unmittelbar entspringen 25). Da nun die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe, mit der Ordnung und dem Zusammenhange der Dinge einerley ist, so kann auch ein Begriff von einem einzelnen Dinge nicht unmittelbar aus Gott entspringen 26), sondern

25) Eth. P. I. Pr. XXXVIII.

26) Ich muß nochmals erinnern, weil es im System des Spinoza von unendlicher Wichtigkeit ist, daß, außer dem absoluten Denken, welches im Begriffe das allererste und ohne alle Vorstellung ist, jedes andre Denken sich auf den unmittelbaren Begriff eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges und seiner Beschaffenheiten beziehen muß, und in demselbigen allein gegeben werden kann, so daß es schlechterdings unmöglich ist, daß ehe einzelne Dinge wirklich vorhanden sind, irgend eine Art des Begriffes von ihnen da sey. Die einzelnen Dinge sind aber von Ewigkeit her da gewesen, und Gott ist vor denselben nie auf eine andre Weise da gewesen, als er noch immer vor denselben da ist, und in alle Ewigkeit vor denselben da fern wird, nemlich bloß der Natur oder dem Wesen nach.

er muß auf dieselbige Weise wie jedes einzelne körperliche Ding zum Daseyn gelangen, und kann nicht anders, als mit einem bestimmten körperlichen Dinge zugleich vorhanden seyn.

XXXVI. Die einzelnen Dinge entspringen mittelbar aus dem Unendlichen; oder sie werden von Gott hervorgebracht, vermöge der unmittelbaren Affectionen oder Beschaffenheiten seines Wesens. Diese aber sind mit Gott gleich ewig und unendlich, und er ist ihre Ursache auf dieselbige Weise, wie er die Ursache seiner selbst ist. Die einzelnen Dinge entspringen daher aus Gott (unmittelbar) nur auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vorübergehende endliche und vergängliche Weise, denn so entspringen sie, blos eines aus dem andern, indem sie gegenseitig sich erzeugen und zerstören, und in ihrem ewigen Daseyn darum nicht weniger unwandelbar verharren.

XXXVII. Dasselbige gilt von den Begriffen der einzelnen Dinge; nemlich, sie werden

von Gott auf keine andre Weise hervorgebracht, und sind in dem unendlichen Verstande auf keine andre Weise da, als wie die körperlichen Gestalten, mittelst der unendlichen Bewegung und Ruhe, alle zugleich, und immer eben wirklich, in der unendlichen Ausdehnung vorhanden sind 27).

27) *Eth. P. II. Prop. VIII.* Ideæ rerum singularium, sive modorum non existentium ita debent comprehendendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium, sive modorum essentia formales in Dei attributis continentur.

Demonstr. Ex Axiomate IV. P. I. Effectus cognitio a cognitione causæ dependet & eandem involvit.

Coroll. Hinc sequitur, quod, quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse objectivum, sive ideæ non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit; & ubi res singulares dicuntur existere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur; sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideæ etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent.

XXXVIII. Von einem einzelnen wirklich vorhandenen, oder durchaus bestimmten Dinge kann also kein Begriff in Gott vorhanden seyn, in so ferne derselbe unendlich ist, sondern er ist in demselben nur vorhanden, und wird von ihm hervorgebracht, indem ein

Schol. Si quis ad uberiorem hujus rei explicationem exemplum desideret, nullum sane dare poterò, quod rem, de quâ hic loquor, utpote unicam, adæquatè explicet; conabor tamen rem, ut fieri potest, illustrare. Nempe circulus talis est naturæ, ut omnium linearum rectarum, in eodem sese invicem secantium, rectangula sub segmentis sint inter se æqualia; quare in circulo infinita inter se æqualia rectangula continentur: attamen nullum eorum potest dici existere, nisi quatenus circulus existit, nec etiam alicujus horum rectangulorum idea potest dici existere, nisi quatenus in circuli idea comprehenditur. Conci-
piantur jam ex infinitis illis duo tantum, nempe D. & E. existere. Sane eorum etiam idea jam non tantum existunt, quatenus solummodo in circuli idea comprehenduntur; sed etiam, quatenus illorum rectangulorum existentiam involvunt, quo fit, ut a reliquis reliquorum rectangulorum ideis distinguantur. Opp. Posth. pag. 47.

solches einzelnes Ding gegenwärtig in ihm entsteht, und mit demselben sein Begriff; das ist, dieser Begriff ist nur Einmal mit dem einzelnen Dinge zugleich vorhanden, und ist außer dem gar nicht in Gott vorhanden, weder mit dem einzelnen Dinge zugleich, noch vor oder nach ihm 28).

28) *Eth. P. II. Prop. 9.* Idea rei singularis, actu existentis, Deum pro causâ habet, non quatenus infinitus est; sed quatenus aliâ rei singularis actu existentis ideâ affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus aliâ tertiâ affectus est, & sic in infinitum.

Demonstr. Idea rei singularis, actu existentis, modus singularis cogitandi est, & a reliquis distinctus; adeoque Deum, quatenus est tantum res cogitans, pro causâ habet. At non, quatenus est res absolutè cogitans; sed quatenus alio cogitandi modo affectus consideratur, & hujus etiam, quatenus alio affectus est, & sic in infinitum. Atqui ordo, & connexio idearum idem est ac ordo, & connexio causarum; ergo unius singularis ideæ alia idea, sive Deus, quatenus aliâ ideâ affectus consideratur, est causa, & hujus etiam, quatenus aliâ affectus est, & sic in infinitum. Q. E. D.

XXXIX. Alle einzelnen Dinge sehen sich, gegenseitig, einander voraus, und beziehen sich auf einander, so daß eines davon ohne alle die übrigen, und alle die übrigen ohne dies eine, weder seyn noch gedacht werden können; das heißt, sie machen zusammen ein unzertrennliches Ganzes aus; oder richtiger und eigentlich: sie sind in einem schlechterdings untheilbaren unendlichen Dinge, und auf keine andre Weise, da und beysammen 29).

Coroll. Quicquid in singulari cujuscunque ideæ objecto contingit, ejus datur in Deo cognitio, quatenus tantum ejusdem objecti ideam habet.

Demonstr. Quicquid in objecto cujuscunque ideæ contingit, ejus datur in Deo idea, non, quatenus infinitus est; sed quatenus alia rei singularis idea affectus consideratur; sed ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum; erit ergo cognitio ejus, quod in singulari aliquo objecto contingit, in Deo, quatenus tantum ejusdem objecti habet ideam. Q. E. D.

29) Si una pars materię annihilaretur, simul etiam tota extensio evanesceret. Opp. Polth. p. 424.

XL. Das schlechterdings untheilbare Wesen, in welchem die Körper da und beisammen sind, ist die unendliche absolute Ausdehnung.

Ueber diesen wichtigen Punkt ist im 1ten Theile der Ethik nachzusehen der 12te und 13te Satz, vornemlich aber das Scholium des 15ten Satzes. Ferner, der merkwürdige Brief de infinito an L. Mayer, Opp. Posth. p. 465; der nicht minder merkwürdige an Oldenburg de toto & parte, ibid. p. 439. So auch der 39te, 40te und 41te Brief an einen Ungenannten, Opp. Posth. p. 519 — 527.

Es ist kaum begreiflich, wie man dem Spinoza hat vorwerfen können, daß er aus dem Zusammennehmen des Eingeschränkten das Uneingeschränkte habe entstehen lassen, und daß seine unendliche Substanz nur ein ungereimtes Aggregat aus endlichen Dingen: folglich auch, die leere Einheit desselben, ein bloßes Abstractum sey: ich sage, es ist kaum begreiflich, wie man dergleichen dem Spinoza hat Schuld geben können, da gerade aus dem Entgegengesetzten sein ganzes System hervorgeht, und dieß Entgegengesetzte die wahrhafte Seele davon ist. Auch hat sich unter allen Philosophen keiner mehr als er gehütet,

XI. I. Das schlechterdings untheilbare Wesen, in welchem alle Begriffe da und densammen sind, ist das unendliche absolute Denken.

XI. II. Beide gehören zu dem Wesen Gottes, und sind in demselben begriffen. Darum kann Gott, *distinctivè*, so wenig ein ausgedehntes körperliches Ding, als ein denkendes genannt werden, sondern dieselbige Substanz ist ausgedehnt und zugleich auch denkend. Oder mit noch andern Worten: es liegt keiner von den Eigenschaften Gottes ein besonderes verschiedenes Reale zum Grunde, so daß sie als ausser einander seyende Dinge, deren jedes für sich ein eigenes

was nur ein *modus cogitandi* ist, oder bloße *entia rationis*, für etwas reelles anzusehen oder dafür anzugehen. „*Totum parte prius esse necesse est*“ — war schon ein allgemeiner Grundsatz des Aristoteles, welchen dieser königliche Denker, sogar auf das uneigentliche Ganze eines gemeinen Wesens richtig anzuwenden wußte (*de Republ. Lib. I. cap. 2.*). Diesem erhobenen fruchtbaren Grundsatz, folgt Spinoza überall.

Daseyn hätte, angesehen werden könnten; sondern alle sind nur Realitäten, oder Substanzielle, wesenhafte Ausdrücke eines und desselben reellen Dinges; jenes transcendenten Seyns nemlich, welches schlechterdings nur ein Einziges seyn kann, und in dem alles nothwendig sich durchdringen, und schlechterdings zu Einem werden muß.

XLIII. Der unendliche Begriff Gottes also, sowohl von seinem Wesen, als von allem was aus seinem Wesen nothwendig folgt, ist nur ein einziger untheilbarer Begriff 30).

XLIV. Dieser Begriff, da er einzig und untheilbar ist, muß also, wie im Ganzen, so auch in jedem Theile sich befinden; oder, der Begriff eines jeden Körpers, oder einzelnen Dinges, es sey was es wolle, muß

30) Eth. P. II. Pr. 3. u. 4. zu vergleichen mit dem 45, 46 und 47ten Satz eben dieses IIten Theils, und mit dem 30 u. 31ten des Iten Theils.

das unendliche Wesen Gottes in sich fassen, vollständig und vollkommen 31).

Hiermit sey meine Darstellung geschlossen. Mittelft derselben und dem Briefe an Hemsterhuis, glaube ich, auf alles wesentliche in Ihrem Aufsatze hinlänglich geantwortet zu haben, und will nun ein Paar Stellen, die mich selbst betreffen, und die ich nicht, wie manche andre,

31) Eth. P. II. Pr. 45. 46. 47. cum suis Scholiis; zu vergl. mit dem 3 u. 4ten Satze eben dieses Theils, und dem 30 und 31ten des ersten.

Es ist nothwendig, sich hier des so oft von Spinoza wiederholten Beweises zu erinnern, daß das Wesen eines Dinges keine Zahl in sich schlicke, und daß mehrere Dinge, in dem was sie mit einander gemein haben, nicht als mehrere Dinge, sondern in so ferne, nur als Theile eines einzigen Dinges angesehen werden können.

Auf eben diesen Grund hat er seine geistreiche und wirklich erhabene Theorie, von den wahren Vorstellungen, den gemeinen und vollständigen Begriffen, der Gewisheit, überhaupt des menschlichen Verstandes gebaut.

stillschweigend übergehen darf, noch zum Beschlusse vornehmen.

Sie sagen: „Ich übergebe eine Menge von witzigen Einfällen, mit welchen unser L. Sie in der Folge unterhalten, und von denen es schwer ist zu sagen, ob sie Schekerey oder Philosophie seyn sollen Von der Art ist alles, was Sie ihn S. 24, 25 *) sagen lassen. Seine Begriffe von der Oekonomie der Weltseele, von den Entelechien des Leibniz, die bloß Effect des Körpers seyn sollen, seine Wettermacherey, seine unendliche Langezeit, und dergleichen Gedankenschwärmer, die einen Augenblick leuchten, prasseln und dann verschwinden.“

In meinem Briefe steht: Lessing habe von der Weltseele gesagt: Angenommen, daß sie wäre, so könne sie, wie alle andre Seelen, nach allen möglichen Systemen, als Seele, nur Effect seyn. Ich fügte unten, als eine Anmerkung von mir selbst, nicht als eine Rede

*) S. 33. u. f. dieser Schrift.

Lessings hinzu: „Auch nach dem System des
 „Leibniz. Die Entelechie wird durch den Kör-
 „per (oder den Begriff des Körpers) erst zum
 „Geiste.“ Welches doch etwas ganz andres
 ist, als, die Entelechien des Leibniz wä-
 ren bloß Effect des Körpers.

Dieser Anmerkung hatte ich folgende Worte
 von Leibniz in meiner Kladder zur Begleitung
 gegeben. „Une monade en elle-même, &
 dans le moment, ne sauroit être discernée
 d'une autre, que par les quali-és & actions
 internes, lesquelles ne peuvent être autre
 chose que ses perceptions, (*c'est-à-dire, les*
représentations du composé, ou de ce qui est
dehors, dans le simple,) & ses appetitions,
 (*c'est-à-dire, les tendances d'une perception*
à l'autre) qui sont les principes du change-
 ment. Car la simplicité de la substance
 n'empêche point la multiplicité des modifi-
 cations, qui se doivent trouver ensemble
 dans cette même substance simple; Et elles
 doivent consister dans la variété des rapports
 aux choses qui sont au dehors.

Berner: Chaque monade avec un corps

particulier, fait une substance vivante. Ainsi il n'y a pas seulement de la vie partout, jointe aux membres ou organes, mais même il y a une infinité de degrés dans les monades, les unes dominant plus ou moins sur les autres. Mais quand la monade a des organes si ajustés, que par leur moyen il y a du relief & du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent, *Et par conséquent, dans les perceptions qui les représentent*, (comme, par exemple, lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux, les rayons de la lumière sont concentrés & agissent avec plus de force); *cela peut aller jusqu'au sentiment*, c'est-à-dire, jusqu'à une perception accompagnée de mémoire, à savoir, dont un certain Echo demeure long tems, pour se faire entendre dans l'occasion; *Et un tel vivant est appelé Animal*, comme sa monade est appelée une ame. Et quand cette ame est élevée jusqu'à la raison, elle est quelque chose de plus sublime, *Et on la compte parmi les Esprits*, comme il sera expliqué tantôt. — (Principes de la nature *Et de la grace fondés en Raison* Nro.

2. Et 4.) — Daneben hatte ich noch den 124ten Abschnitt der Theodizee, und den Brief an Wagner, de vi activa corporis, de anima, de anima brutorum angeführt.

Diese ganze Citation strich ich nachher, als überflüssig, weg, indem es mir auffiel, daß meine Behauptung zu offenbar im Leibnitz überaß gegründet sey, als daß bloß die schneidende Form, die ich ihr gegeben hatte, hindern könnte, dieses, wenigstens nach einigem Besinnen, zu erkennen.

Sie fahren in Einer Rede also fort: „So
 „lasse ich' auch den christlichen Rückzug unter
 „die Fahne des Glaubens, den Sie von Ihrer
 „Seite in Vorschlag bringen, an seinen
 „Ort gestellet seyn. Er ist völig in dem Gei-
 „ste Ihrer Religion, die Ihnen die Pflicht
 „auslegt, die Zweifel durch den Glauben nie-
 „derzuschlagen. Der christliche Philosoph darf
 „sich den Zeitvertreib machen, den Naturali-
 „sten zu necken; ihm Zweifelsknoten vorzuschla-
 „gen, die ihn, wie die Irrlichter, aus einem
 „Winkel in den andern locken, und seinen

„sichersten Griffen immer entchlüpfen. Mel-
 „ne Religion kennt keine Pflicht, dergleichen
 „Zweifel anders als durch Vernunftgründe
 „zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewige
 „Wahrheiten. Ich habe also einen Grund
 „mehr, Ueberzeugung zu suchen.“

Lieber Mendelssohn, wir alle werden im
 Glauben gebohren, und müssen im Glauben
 bleiben, wie wir alle in Gesellschaft gebohren
 werden, und in Gesellschaft bleiben müssen:
Totum parte prius esse necesse est. — Wie
 können wir nach Gewißheit streben, wenn uns
 Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist;
 und wie kann sie uns bekannt seyn, anders
 als durch etwas das wir, mit Gewißheit schon
 erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer
 unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein
 keiner Gründe bedarf, sondern schlechterdings
 alle Gründe ausschließt, und einzig und allein
 die mit dem vorgestellten Dinge über-
 einstimmende Vorstellung selbst ist. Die
 Ueberzeugung aus Gründen ist eine Gewißheit
 aus der zweiten Hand. Gründe sind nur
 Merkmale der Ähnlichkeit mit einem Dinge

dessen wir gewiß sind. Die Ueberzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen seyn. Wenn nun jedes für Wahr halten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen.

Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andre Körper und andre denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unseren Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz verschiedenes, das weder bloß Empfindung noch Gedanke ist, andre wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewisheit, mit der wir uns selbst gewahr werden; denn ohne Du, ist das Ich unmöglich. Wir erhalten also, bloß durch Beschaffenheiten die wir annehmen, alle

Vorstellungen, und es giebt keinen andern Weg reeller Erkenntniß; denn die Vernunft, wenn sie Gegenstände gebiert, so sind es Hirngespinnste.

So haben wir dann eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen.

Einen andern Glauben lehrt die Religion der Christen — sie befiehlt ihn nicht. Einen Glauben, der nicht ewige Wahrheiten, sondern die endliche zufällige Natur des Menschen zum Gegenstande hat. Sie unterrichtet den Menschen, wie er Beschaffenheiten annehmen könne, wodurch er Fortschritt in seinem Daseyn gewinne; zu einem höheren Leben, mit demselben zu einem höheren Bewußtseyn, und in ihm zu einer höheren Erkenntniß sich hinaufschwin-ge. Wer diese Verheißung annimmt, treu entgegen wandelt der Erfüllung, hat den Glauben der da selig macht. Der erhabene Lehrer dieses Glaubens, in dem alle Verheißungen

desselben schon erfüllt waren, konnte darum mit Wahrheit sagen: ich selbst bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater, denn durch mich: wer aber den Willen, den ich in mir habe, annimmt, der wird erfahren, daß meine Lehre wahrhaftig und von Gott ist.

Geist meiner Religion ist also das: der Mensch wird, durch ein göttliches Leben, Gottes inne; und es giebt einen Frieden Gottes, welcher höher ist, denn alle Vernunft; in ihm wohnt der Genuß und das Anschauen einer unbegreiflichen Liebe.

Liebe ist Leben; sie ist das Leben selbst; und nur die Art der Liebe unterscheidet jede Art lebendiger Naturen. Er, der Lebendige, kann im Lebendigen allein sich darstellen; Lebendigem sich zu erkennen geben, nur — durch erregte Liebe. So ruft auch die Stimme eines Predigers in der Wüste: Um das unendliche Mißverhältniß des Menschen zu Gott aus dem Wege zu räumen, muß der Mensch einer

göttlichen Natur theilhaftig werden, und auch die Gottheit Fleisch und Blut an sich nehmen.

Diesen praktischen Weg kann die in Armuth gerathene, oder spekulativ gewordene — verkommene Vernunft weder loben noch sich loben lassen. Zu graben, hat sie weder Hand noch Fuß, auch schämt sie sich zu betteln. Darum muß sie, hierhin und dorthin, der mit dem schauenden Verstande davon gegangenen Wahrheit, der Religion und ihren Gütern, nachkrüppeln — wie die Moral den verschwundenen tugendhaften Neigungen; die Gesetze dem versunkenen Gemeingeiste und den besseren Sitten; die Pädagogik . . . Lassen Sie mich abbrechen, damit ich von der Fluth, die mir entgegen kommt, nicht aufgehoben werde.

Der Geist der Wahrheit sey mit Ihnen und mit mir.

Düsseldorf, den 21. April 1785.

Da ich Mendelssohn schon so lange hatte warten lassen, schickte ich diesmal mein Packet

gerade zu nach Berlin. Denselben Abend trat ich eine Reise an, und so blieb meine Freundin, die mir ohnedem noch auf zwei Briefe Antwort schuldig war, unbenachrichtiget.

Den sechs und zwanzigsten May erhielt ich einen Brief von ihr, worinn sie mir aus Mendelssohns Antwort auf die Nachricht, daß ich den ganzen Merg bettlägerig gewesen, folgendes mittheilte. „Eben war ich im Begriff
 „unsern gemeinschaftlichen Freund bitten zu
 „lassen, mit der Beantwortung meiner Erin-
 „nerungen nicht zu eilen. Ich bin entschlos-
 „sen, nach der Leipziger Messe den ersten Theil
 „meiner Broschüre abdrucken zu lassen. In
 „derselben habe ich es zwar hauptsächlich
 „mit dem Pantheismus zu thun; allein
 „unseres Briefwechsels geschieht noch keine Er-
 „wähnung. Dieses spare ich mir auf den
 „zweiten Theil, mit dem es aber noch lange
 „Zeit hat. Diesen ersten Theil meiner Schrift
 „muß Jacobi vorher lesen, bevor er auf meine
 „Erinnerungen antwortet. Grüßen Sie den
 „liebenswürdigen Gegner in meinem Na-
 „men.“

Es war nun gerade ein Monat, daß ich meinen jüngsten Aufsatz abgeschickt — und über ein Vierteljahr, daß ich ihn unverzüglich zu liefern Mendelssohn versprochen hatte. Die Nachricht, welche mich der Mühe überheben sollte, kam also etwas spät, ohne daß ich selbst zu schnell gewesen war.

Beim Uebersenden hatte ich in einem besondern Briefe gegen Mendelssohn geäußert, daß ich dafür hielt, es würde gerade in dem gegenwärtigen Zeitpunkte von großem Nutzen seyn, wenn das Lehrgebäude des Spinoza, in seiner wahren Gestalt, und nach dem nothwendigen Zusammenhange seiner Theile, öffentlich dargestellt würde. „Ein Gespenst
 „davon (schrieb ich) geht unter allerhand Gestalten seit geraumer Zeit in Deutschland um,
 „und wird von Abergläubigen und Ungläubigen mit gleicher Reverenz betrachtet
 „Vielleicht erleben wir es noch, daß über den Leichnam des Spinoza sich ein Streit erhebt,
 „wie jener über den Leichnam Moses zwischen dem Erzengel und Satanas Ueber
 „alles dieses mehr, wenn ich Ihre Antwort

„habe, und weiß, ob Sie sich über den Be-
 „griff von der Lehre des Spinoza mit mir ver-
 „einigen können.“

Ich hoffte noch immer hierauf eine Antwort von Mendelssohn zu erhalten. Nachdem ich vergeblich drey Monate derselben entgegen gesehen hatte, wurde ich allmählig bewogen, einen Entschluß für mich allein zu fassen; und je mehr und mehr geneigt, mittelst der hier eingerückten Briefe, eine solche Darstellung des Spinozismus, wie ich sie in dem gegenwärtigen Zeitpunkte für nützlich hielt, an das Licht zu stellen.

Da ich der Schrift unseres vortreflichen Mendelssohns gegen den Pantheismus mit desto größerem Verlangen entgegen sah, weil ihre nähere Veranlassung mir bekannt war; da ich fühlte, wie ich sie eben deswegen mit einer mehr angestregten Aufmerksamkeit lesen, wahrscheinlich auch schneller und tiefer ihren ganzen Inhalt fassen würde: so durfte ich hoffen, durch die Mittheilung dieser Veran-

lassung, mehreren Lesern gleiche Vortheile zu verschaffen.

Aber auch meine Schrift mußte mehr Nachdenken erwecken, indem sie mit dem Werke eines Mendelssohns, das eine so genaue Beziehung auf sie hatte, zugleich erschien; und so konnte es mir vielleicht gelingen, die denkenden Köpfe meines Vaterlandes in eine Bewegung zu setzen, die ich zu meinem Unterrichte, bald zu erleben sehnlich wünschte.

Ich gieng also daran, meine Papiere durchzusehen, und zog aus denselben folgende kurze Sätze, um sie, als den Inbegriff meiner Behauptungen, zuletzt mit klaren Worten aufzustellen.

I.

Spinozianus ist Atheismus *).

*) Ich bin weit entfernt, alle Spinozisten für Gott-
erkläugner zu erklären. Gerade deswegen scheint
mir der Erweis nicht überflüssig, daß die recht-
verstandene Lehre des Spinoza keine Art von

II.

Die Cabalistische Philosophie, so viel davon der Untersuchung offen liegt, und nach ihren besten Commentatoren, von Helmont dem Jüngeren *), und Wadter **), ist, als Philosophie, nichts anders, als unentwickelter, oder neu verworrenet Spinozismus.

Religion zulasse. Ein gewisser Schium vor Spinozismus ist hingegen sehr verträglich mit allen Gattungen des Aberglaubens und der Schwärmeren, und man kann die schönsten Blasen damit werfen. Der entbundene Gottesläugner soll sich unter diesem Schäume nicht verbergen; die andern müssen nicht sich selbst damit betrügen.

*) Der jüngere v. Helmont ist wenigstens der Herausgeber des unter folgendem Titel im Jahre 1690. zu Amsterdam herausgekommenen Werks: *Opuscula Philosophica, quibus continentur Principia Philosophiae Antiquissima & Recentissima; ac Philosophia Vulgaris Refutata &c.*

**) *Elucidarius Cabalisticus, sive Recensitum Hebraeorum Philosophiae Brevis & Succincta Recensitum* Epitomaturn Joh. Georgii Hartman, Romae, 1706.

III.

Die Leibniz-Wolfsche Philosophie, ist nicht minder Fatalistisch, als die Spinozistische, und führt den unablässigen Forscher, zu den Grundsätzen der letzteren zurück.

IV.

Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus.

V.

Wir können nur Ähnlichkeiten demonstrieren; und jeder Beweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus, wovon das Principium Offenbarung ist.

VI.

Das Element aller menschlichen Erkenntniß und Würksamkeit, ist Glaube *).

*) „Wer kann beweisen, daß in einem historischen oder poetischen Gemälde diese, jene Zeile von dem Meister ist, der seinen Namen dazu schrieb, oder dessen Styl nicht zu verkennen ist? Wer beweisen, daß ein Brief, den Ihr von einer bekannten oder unbekannten Hand erhalten — von einem einzigen geschrieben sey? — Alles das aber

Einer meiner Freunde hatte mir Anfangs Junii von dem Werke, welches Mendelssohn beschäftigte, geschrieben, und daß man von Berlin aus ihm gemeldet hätte, es würde den Titel führen: Morgengedanken über Gott und Schöpfung. Oder: Ueber das Daseyn und die Eigenschaften Gottes.

Nun erhielt ich von eben diesem Freunde die Nachricht: Mendelssohns Morgengedanken (wäre ihm versichert worden) hätten die Presse wirklich schon verlassen.

wird Euch Euer Gefühl, Euer Intuitionssinn, oder Etwas in Euch sagen — daß in unsern Philosophien und Theologien noch keinen Namen hat — und daß alle Momente in allen Menschen tausendmal schneller und tausendmal mehr wirkt, als alle Philosophien und Theologien in der Welt — Und dieß Etwas, daß Euch alle Augenblicke leitet, treibt, zurüchricht, warnt, vermahnet und auf die leiseste und kräftigste Weise bestimmt — . . . Dieß namenlose, allwüthende Etwas:“ — (ist Wahrheitsinn, Element und Principium des Glaubens.) — Lavater.

Auf diese Nachricht schloß ich meine Papiere wieder ein, bis ich die Schrift meines berühmten Gegners, mit der die meinige nun doch nicht mehr zugleich erscheinen konnte, gesehen hätte. Ich machte Verfügungen, um sie, so geschwinde wie möglich, zu erhalten.

Unterdessen kam ein Brief von Mendelssohn, offen unter einem leeren Umschlage unserer gemeinschaftlichen Freundin. — Nicht die Antwort, welcher ich so lange entgegen gesehen hatte; keine Sylbe, welche sich darauf bezog; sondern nur: ich möchte verzeihen, daß Er meine beyden wichtigen Aufsätze, den Französischen an Hemsterhuis, und den Deutschen an ihn selbst, noch unbeantwortet lasse. Unsere gemeinschaftliche Freundin und noch ein Freund, wären seine Zeugen, daß er, nach Maassgabe seiner jetzigen Schwäche, in unserer Streitsache nicht müßig gewesen, und wenn Ein * * * seine Arbeit nicht ganz verwürfe, so würde der nächste Nachkatalogus jenes Zeugniß bestätigen. Er mache sich zwar keine Rechnung, mich durch diese Schrift von seiner Meinung zu überführen. Er könne sich

dessen um so weniger schmeicheln, da er sich selbst gestehen müsse, daß ihm so manche Stelle in meinen Aufsätzen, so wie in den Schriften des Spinoza selbst, völlig unverständlich sey. Aber den *Statum Controversie* hoffe Er in der nächst meiner Beurtheilung zu unterwerfenden Schrift festzusetzen, und dadurch den Streit gehörig einzuleiten. Wenigstens würde es sich zeigen, woran es liege, daß ihm manches so schlechtterdings unverständlich vorkomme, und sich seinem Blicke immer mehr entziehe, je mehr Erläuterungen ich ihm zu geben bemüht sey.

Die eigentl. u. Veranlassung von Mendelssohns Schreiben war, um eine Abschrift seiner Erinnerungen gegen meinen ersten Brief zu bitten, indem er die seinige verlegt hatte. Zum Glück war eine solche Abschrift vorrätzig, und ich hatte das Vergnügen, sie an Mendelssohn, in derselben Stunde, wo ich seinen Brief erhalten hatte, zu befördern.

Es bedurfte nun keiner langen Ueberlegung

mehr, was ich zu thun hatte. Da Mendelssohn sein Vorhaben, mir sein Werk in der Handschrift mitzutheilen, geändert, und es auf einmal in die Presse gegeben hatte; da mir sogar der Titel dieses Werks nur durch Gerüchte bekannt geworden, und ich das Gewisse darüber erst aus dem Messkatalogo erfahren sollte; — und da Mendelssohn nun beschlossen hatte, in eben dieser Schrift einen *Status Controversiae* festzusetzen: so konnte ich, wie ungemein auch mein Vertrauen in die Rechtschaffenheit und edlen Gesinnungen meines großen Gegners war und bleiben wird, es ihm doch allein und ganz einseitig nicht überlassen, „den Streit gehörig einzuleiten, und öffentlich zu zeigen, woran es liege, daß ihm manches (in meinen Aussagen) schlechterdings unrerständlich sey, und sich seinen Blicken immer mehr entziehe, je mehr Erläuterungen ich ihm zu geben bemüht sey.“

Noch weniger konnte ich zugeben, daß ein *Status Controversiae* festgesetzt würde, wo es mir anheim fällt, den *Advocatum diaboli* gemißet.

wißermaaßen verzußelten, wenn man nicht zugleich die ganze Veranlassung des Streits, welcher eingeleitet werden soll, bekannt machte. Es war höchst wichtig für mich, daß man genau erführe, in welchem Verstande ich die Parthie des Spinoza genommen hatte, und daß einzig und allein von spekulativer Philosophie gegen spekulative Philosophie, oder richtiger, von reiner Metaphysik gegen reine Metaphysik die Rede war. Und das dem eigentlichen, nicht dem sprüchwörtlichen Sinne nach: in *loquar vacui*.

Ich kehre zu den vorhin aufgestellten Sätzen zurück, bey denen ich noch anzumerken habe, daß ich keinesweges gemeint bin, sie als Theses anzuschlagen, und gegen jeden Angriff zu vertheidigen. Auch im Reiche der Wahrheit wird durch Krieg selten viel gewonnen; treuer Fleiß eines jeden in dem Seinigen, und freywilliger ehelicher Tausch, wäre auch hier das Förderlichste, Beste. Wozu der böse Eifer gegen Mangel an Erkenntniß? — Anstatt ihn bloß zu stellen, und mit Hohn zu strafen die-

sen Mangel der dich ärgert : Hilf ihm ab durch Gabe! Durch Gabe wirfst du dich als den der mehr hat zeigen, und dem Mangelnden beweisen. Wahrheit ist Klarheit, und bezieht sich überall auf Wirklichkeit, auf Facta. Wie es unmöglich ist, daß einem Blinden, so lange er blind ist, durch irgend eine Kunst Gegenstände sichtbar werden : so ist es ebenfalls unmöglich, daß ein Sehender bey'm Lichte sie nicht wahrnehme, und von selbst unterscheide. Aber wir fordern vom Irthume, als wenn er die Wahrheit wäre, daß er sich selbst sehe, sich selbst erkenne; und wir fürchten uns, als ob er auch stark wäre, wie die Wahrheit. Kann wohl Finsterniß in das Licht dringen, und ihm seine Strahlen löschen? In die Finsterniß hingegen dringt das Licht, und macht sie offenbar, indem es sie zum Theil erleuchtet. Und wie allein durch die Sonne Tag wird, so wird auch allein durch Untergang der Sonne Nacht.

Zwar kann ein jeder seine eigene enge Wohnung, auch um Mittag, wie die Nacht so dunkel machen. In sein enges Dunkel kann er dann auch wieder Helle bringen : aber keine Helle

wie vom Himmel. Die gebrechliche Flamme wird ein Zufall, wird vielleicht die Hand, die ihrer pflegen wollte, tödten. Und wenn sie auch vergänglich fortdauert, macht sie in die Länge doch gewiß das Auge krank.

Wo sich ein fauler Boden über weite Gegenden erstreckt, da wehen die aufsteigenden trägen und kalten Dünste der Sonne; so daß nun der Boden immer schlechter, und des trüben giftigen Gewölkes immer mehr wird. Künstliches Feuer, schweres Geschoss mögen diese Gewölke, diesen Nebel wohl an dieser oder jener Stelle, und auf kurze Zeit zertheilen, ihre Form verwandeln: nicht sie aus dem Wege schaffen, sie vertilgen. Geht aber eine Verbesserung des Bodens vor sich, dann verschwinden sie von selbst.

Der gegenwärtigen Schrift sollen Gespräche folgen, in denen ich manches, was hier unausgeführt geblieben, weiter ausführen, vornehmlich aber meine eigenen Grundsätze mehr entwickeln, und in eine mannichfaltigere Vergleich-

chung stellen werde. Mein großes Thema werde ich behalten; jene Worte des Pascal: *La nature confond les Pyrrhoniens, & la raison confond les Dogmatistes.* — Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le Dogmatisme. *Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme* *). Und so behaupte ich, und werde behaupten: Wir erschaffen und wir unterrichten uns nicht selbst; sind auf keine Weise a priori, und können nichts a priori wissen oder thun; nichts erfahren — ohne Erfahrung. Wir finden uns auf diese Erde gesetzt; und wie da unsere Handlungen werden, so wird auch unsere Erkenntniß; wie unsere moralische Beschaffenheit geräth, so geräth auch unsere Einsicht in alle Dinge, welche sich darauf beziehen. Wie die Triebe, so der Sinn; und wie der Sinn, so die Triebe. Nicht weise, nicht tugendhaft, nicht gottselig kann sich der Mensch vernünfteln: er muß da hinaus bewegt werden, und sich bewegen; organisiert seyn, und sich organisiren. Diese gewaltige Einrichtung

* Pensées de Pascal. Art. XXI.

hat keine Philosophie bisher zu ändern vermocht. Es wäre Zeit anzufangen, sich autwillig in dieselbe zu fügen; und es aufzugeben, Brillen erfinden zu wollen, mit denen man ohne Augen sehen könne — und besser!

Als Spertias und Rulis aus Sparta freiwillig nach Susa wie in ihren Tod gingen, kamen sie zum Hydarnes, der ein Perser, und über die am Meer in Asien wohnenden Völker gesetzt war. Dieser bot ihnen Geschenke, bewirthete sie, und wollte sie bereden, Freunde seines Königs, und so groß und glücklich wie er selbst zu werden. Dem Rath, sagten die Männer, ist nach Deiner Erfahrung gut, aber nicht nach der unsrigen. Hättest du das Glück gekostet, welches wir genießen, du würdest uns rathen, Gut und Blut dafür hinzugeben *).

Ohne Zweifel verlachte Hydarnes diese Schwärmer, und wer von unseren Zeitgenossen wird sie nicht mit ihm verlachen. Geseht

*) Geschichte des Herodotus, im 7. B. c. 129.

aber, wir und Hydarnes hätten Unrecht, und jene Männer aus Sparta waren keine Schwärmer: mußten sie dann nicht im Besiz von einer Wahrheit seyn, deren wir ermangeln? Und würden wir nicht aufhören, sie zu verlachen, wenn wir eben dieser Wahrheit inne würden?

Speertias und Bulis sagten nicht zu Hydarnes: du bist ein Thor, ein Mann von schwachem Geiste: sie gestanden vielmehr, daß er weise sey in seinem Maaß, einsehend und gut. Sie versuchten es auch nicht, ihm ihre Wahrheit bezubringen; im Gegentheil erklärten sie, wie sich dieses nicht thun ließe.

Sie wurden nicht viel deutlicher bey'm Xerxes selbst, vor dem sie nicht niederfallen wollten, und der sie nicht tödten ließ, sondern sie auch bereden wollte, seine Freunde, und so glücklich wie er selbst zu werden. „Wie könnten wir (sagten die Männer) „hier leben; unser Land, „unsere Geseze verlassen, und solche Menschen, „daß wir, um für sie zu sterben, freywillig „eine so weite Reise unternommen haben *).“

*) Comment pourrions nous vivre icy, en aban-

Exerzias und Bulis mochten leicht wentar
 Fertigkeit im Denken und im Schließen haben,
 als die Perser. Sie beriefen sich auch nicht
 auf ihren Verstand, auf ihr feines Urtheil,
 sondern nur auf Dinge, und auf ihre Neigung
 zu diesen Dingen. Sie rühmten sich dabei auch
 keiner Tugend; sie bekannten nur ihres Herzens
 Sinn, ihren Affect. Sie hatten keine Philo-
 sophie, oder ihre Philosophie war blos Geschichte.

Und kann lebendige Philosophie je etwas an-
 dres als Geschichte seyn? Wie die Gegenstände,
 so die Vorstellungen; wie die Vorstellungen, so
 die Neigungen und Leidenschaften; wie die
 Neigungen und Leidenschaften, so die Hand-
 lungen; wie die Handlungen, so die Grund-
 sätze und die ganze Erkenntniß. Was hat der
 Lehre eines Helvetius, eines Diderot, den
 schnellsten allgemeinen Eingang verschafft?

dominant notre pais, nos loix; & de tels hom-
 mes, que pour mourir pour eux nous nous
 volontairement entrepris un si loingtain voyage?—
Plutarque dans les Diſcours Notables des Lacedemoniens.
 Traduct. d'Amiot. Paris. 1774.

Nichts anders, als daß diese Lehre die Wahrheit des Jahrhunderts wirklich in sich faßte. Es kam aus dem Herzen, was sie sagten, und mußte wieder zu Herzen gehen. — „Warum, sagt Epictet, „haben Euch die Idioten in ihrer Gewalt, und führen Euch herum wie sie wollen; warum sind sie stärker als ihr? Weil sie, so elend und nichtswürdig ihr Geschwätz ist, doch immer noch ihren wirklichen Begriffen und Grundsätzen reden; euch hingegen die schönen Sachen, die ihr vorbringt, „blos von den Lippen gehen: Darum haben „eure Reden weder Kraft noch Leben, und es „ist zum Hochlächeln, wenn man eure Ermahnungen hört, und die armselige Tugend, „davon ihr in die Länge und in die Quer immer schwaket. Daher kommt, daß die Idioten euer Meister werden. Denn was von „Herzen geht, und was man als einen Grundsatz hegt, das hat allemal eine Stärke, die „unüberwindlich ist. . . Was ihr etwa in der „Schule aufzeichnet, wird wie Wachs an der „Sonne täglich wieder zerschmelzen *).“

*) Epictets Reden, 3. B. 16. Rede. Uebers. von J. G. Schultheß.

Die Philosophie kann ihre Materie nicht erschaffen; die liegt immer da in gegenwärtiger oder vergangener Geschichte. Aus vergangener Geschichte philosophiren wir nur schlecht, wenn sie Erfahrungen enthält, die wir nicht wiederholen können. Nur über das was vor uns liegt, urtheilen wir mit Zuverlässigkeit. Was einem jeden Zeitalter vorliegt, das kann es beobachten, zergliedern, die Theile unter einander vergleichen, ordnen, auf die einfachsten Grundsätze zurückführen, die Richtigkeit von diesen immer deutlicher und auffallender, ihre Kraft immer wirksamer machen. Und so hat ein jedes Zeitalter, wie seine eigene Wahrheit, deren Gehalt wie der Gehalt der Erfahrungen ist, so auch seine eigene lebendige Philosophie, welche die herrschende Handlungsweise dieses Zeitalters, in ihrem Fortgange darstellt.

Voraus sich dann ergäbe: daß die Handlungen der Menschen nicht sowohl aus ihrer Philosophie müssen hergeleitet werden, als ihre Philosophie aus ihren Handlungen; daß ihre Geschichte nicht aus ihrer Denkungsart ent-

springe, sondern ihre Denkungsart aus ihrer Geschichte. Irrig würde man, z. B., die verdorbenen Sitten der Römer zur Zeit des Verfalls ihrer Republik, aus der damals einreisenden Irreligion erklären: da im Gegentheil die Quelle der eingerissenen Irreligion in dem Verderbniß der Sitten gesucht werden müßte. Gerade wie die Unzucht und ausgelassene Schwelgerey der Zeitgenossen eines Ovid und Petron, eines Catull und Martial, nicht auf die Rechnung dieser Dichter, sondern vielmehr diese Dichter jener Unzucht und ausgelassenen Schwelgerey auf die Rechnung kämen. Womit ich aber keinesweges in Abrede bin, daß Dichter und Philosophen, wenn sie selbst von dem Geiste ihrer Zeit durchdrungen sind, diesen Geist mächtig unterstützen. Menschengeschichte entsteht durch Menschen, wo dann der eine mehr, der andre weniger zu ihrem Fortgange beiträgt.

Wenn also die Philosophie, die Denkungsart eines Zeitalters, verbessert werden soll, so muß seine Geschichte, seine Art zu handeln, seine Lebensweise erst verbessert werden, wel-

des so aus freyer Luft nicht wohl geschehen kann. Dieses scheint mehreren eingeleuchtet, und würdige Männer auf den Gedanken gebracht zu haben, da sie mit uns Alten nicht fertig werden konnten, unsere Kinder in Anspruch zu nehmen, um aus diesen ein neues besseres Geschlecht zu bilden. Die Sache war überhaupt nicht leicht, und hatte noch diese besondere Schwierigkeit, daß wir Väter nicht zugeben konnten, daß unsern Kindern ein andrer Weg gewiesen würde, als den wir selbst für den besten hielten. Die Klügern also mußten versprechen, damit anlocken, und wohl im Ernst der Meinung werden, daß nur ja unsere Kinder recht practisch, oder für das Bedürfniß des Zeitalters erzoget, werden sollten. Mit andern und den eigentlichen Worten: Nach dem Sinne und Geschmack des Jahrhunderts. Wenn nun aber Sinn und Geschmack des Jahrhunderts einzig und allein auf Wohlleben, und auf die Mittel dazu, Reichthum, Vorrang und Gewalt gehen, und man diese Gegenstände mit ganzer Seele nicht verfolgen kann, ohne die besten Eigenschaften der menschlichen Natur so in die Enge zu treiben

ben, daß man sie nicht mehr gewahr wird: so ließe diese practische Erziehung, wenn sie wahrhaft vernünftig eingerichtet würde, darauf hinaus, daß unsere Nachkommen recht geschickt und fertig würden, immer schlechter zu werden *) —

*) „Der Ausgang des Tages ist entschieden. Zieh'et nun den Pfeil aus meiner Wunde,“ sagte Epaminondas, „und laßt mich bluten!“

Unter welchen Umständen, und durch was für Unterricht kann ein so bewundernswürdiger Character gebildet werden? Findet man ihn in den Pflanzschulen der Thorheit, des Muthwillens und der Eitelkeit, aus denen Mode und feinere Weltstille sich verbreitet? Findet man ihn in großen reichen Städten, wo man in Aufzug und Pracht, und um den Ruhm eines ansehnlicheren Vermögens miteinander wetzelt? Oder in den bewundernsten Kreisen des Hofes, wo man die Kunst lernet, zu lächeln ohne Zufriedenheit, zu lieblosen ohne Liebe, zu verwunden mit den heimlichen Waffen des Neides und der Eifersucht; wo man lernet, seine persönliche Wichtigkeit auf Dinge zu gründen, deren Herr man nicht allemal mit Ehre seyn kann? — Nein; sondern in Lagen, worinn die großen Gefühle des Herzens erweckt; worinn

und so, anstatt eines Frieden Gottes, der nur ein Hirngespinnst ist, ein wirklicher Friede

die Menschen nach ihrem inneren Gehalt, und nicht nach äußeren Vorzügen geschätzt; worin die ängstlichen Sorgen des Eigennutzes und der Eitelkeit von der Glut mächtigerer Antriebe verschlungen werden; in Tagen, worin die menschliche Seele, nachdem sie die wahren Gegenstände ihrer Reizung hat kennen gelernt, wie das Thier, das von dem Mute seines Mundes gekostet hat, sich nicht mehr ablassen kann zu verfolgen, was ihre Fähigkeiten ohne Beschäftigung, und ihre Kräfte ohne Aeußerung lassen würde.

Schicksliche Gelegenheiten allein, indem sie auf höhere und glücklichere Gemüthsanlagen wirken, bringen diesen bewunderwürdigen Erfolg hervor, indessen bleiber Unterricht, wie er nicht vermag, die Sache darzustellen, auch das Gefühl dafür im Menschen zu gründen nicht im Stande ist. Gleichwohl! ist an unserem Zustande nicht ganz zu verzweifeln, bis wir uns ein Syst. in den Politif, wie von Sitten gebildet; bis wir unsere Fretheit für Titel, Glanz und Ehrwürden verkaufen; bis wir gelernt haben, Reichthum und Macht als das einzige Verdienst, und Armuth und Verachtung als die einzige Schande zu be-

des Teufels, der sich denken läßt — wenigstens die Präliminarien davon, zu Stande kämen.

Aber das sind Ausdrücke, vor welchen wir uns doch entsetzen. Wir wollen Rechtschaffenheit, Patriotismus, Menschenliebe, Gottesfurcht — was nicht alles? Vor allen Dingen aber, Wohlleben; und zum Dienst der Eitelkeit, vollkommenes Geschick; wollen — reich werden wollen, ohne in Versuchung und Stricke zu fallen: — kurz, den Spruch zur Lüge gemacht sehen: Niemand kann zween

tracten. — Welche Zauberkraft des Unterrichts kann die Seele heilen, die mit diesen Krankheiten behaftet ist; welche Sprechstimme kann den Trieb nach Freyheit erwecken, wenn dieser Trieb für ein Zeichen kleiner Denkart, und für einen Mangel des Trieb's der Ehre gehalten wird? Und welche Ueberredung vermag wohl, die äußere Geberde der Höflichkeit in wirkliche Empfindung der Menschenliebe und in Lauterkeit des Herzens zu verwandeln? — Ferguson's History of Civil Society, P. I. Sect. 6.

Herrendienen; — und, wo Euer Schatz
ist, da wird Euer Herz seyn.

Der aber läßt sich nicht zur Lüge machen;
und weil ich das im Innersten der Seele fühle,
so fällt es auf mich wie ein Berg, wenn ich
das zu allem Guten Richtungslos; zu allem
Edeln und Großen — Bild, Jut und sinnlichen
Anlaß Versagende in unsren Tagen, und das
Reizende und Zuchtigende Larm zu allem
Niedrigen und Schlechten aufste; und in ei-
nem solchen Augenblicke meine Kinder vor mich
treten, und an mir hinaufhüpfen — Es er-
greift mich, daß ich oft laut ausrufen möchte:
Wohin mit Euch, ihr Armen!

„Muse, o stelle mir den Jüngling, dem rath-
„gierige Kameele ihre Haare zum Kleide ge-
„ben; der seinen Nabel in wilden Honig taucht,
„daß seine Augen nacker werden; dessen Bewei-
„se den Heuschrecken ähnlicher sind als den
„Blindschleichen im Gesse des Weaco; der
„die Mode der Preseliten Tausche dem Leviti-
„schen Heerdienst vorzieht . . . Stelle mir
„den Jüngling, der unsere Schriftgelehrten

„schelten darf, die den Schlüssel der Erkenntniß haben, nicht hineinkommen, und denen wehren, so hinein wollen; der unsern Weltweisen zischt, die ins Ohr sagen: es sey keine Palingenesie, noch Genie, noch Geist (als von dem ihr Selvetius in groß Octav geschrieben) — — ja den Jüngling, dessen Kühnheit jenem König in Juda nach-eifert, der die eiserne Schlange zerstiess, die doch Moses auf höchsten Befehl erhöht hatte.“

„Siehe da! . . . Und eine Stimme:

„Das Salz der Gelehrsamkeit ist ein gut Ding; wo aber das Salz dumm wird, womit wird man würzen? . . .

„Die Vernunft ist heilig, recht und gut; durch sie kommt aber nichts als Erkenntniß der überaus sündigen Unwissenheit, die, wenn sie epidemisch wird, in die Rechte der Weltweisheit tritt; wie einer aus ihnen gesagt hat,

„hat, ihr eigener Prophet: *Les sages*
„*d'une nation sont sous de la folie com-*
„*mune.*“

„Aber der **HERR** ist der Geist; und
„wo des **HERRN** Geist ist, da ist
„**SEIJSIT**.“

Die Vorsehung wird jeden ihrer Wege rechtfertigen, und die unter Wahn und Dünkel fast erloschene Erkenntniß: daß Gottes Bild im Menschen, die einzige Quelle aller Einsicht des Wahren, so wie aller Liebe des Guten sey, in ihrem vollen Glanze wieder hervorgehen lassen, und nach so vielen zertrümmerten Formen der Menschheit, diese Einzige Beste, unzerstörbar darstellen.

Der Geist ist in dem Menschen,
und der Othem des Allmächtigen macht sie
weise.

Wenn allen Nationen von jeher die Ueberzeugung sich aufgedrungen hat: Religion sey das einzige Mittel der elenden Natur des

Menschen aufzubelfen; und wenn alle Weisen, bis in die entferntesten Zeiten hinab, wo noch keine Vernunftweisheit war, sondern nur überlieferte positive Lehre, aus der alle Philosophie offenbar, und nach ihrem eigenen Zeugnisse entsprungen ist: — Wenn alle Weisen, sage ich, wie aus einem Munde gelehrt haben: Erkenntniß, die nur irdische Dinge zum Gegenstande habe, sey nicht würdig dieses Namens; — Alle: daß man zur Erkenntniß des Ueberirdischen nicht gelangen könne, als durch Annahme überirdischer Gesinnungen: — daß Gott sich den Herzen kund thue, und sich denen verberge, die ihn mit dem Verstande allein suchen: — daß die Gesetze Gottes Flügel für die Seele sind, sich in seine Gegenwart hinauf zu schwingen: — Was Wunder dann, daß, wo die menschliche Natur sinkt, auch die Erkenntniß Gottes sinke, und im Thier allmählig ganz verschwinde: daß im Gegentheil, wo eben diese Natur sich hebt, die schaffende Liebe immer fühlbarer, und es ganz unmöglich werde, daß der Mensch an dem ihn durchdringenden Daseyn seines Gottes zweifle;

ohne alle Vergleichung unmöglich, als daß ein irdischer Unterthan an der Wirklichkeit seines Landesherrn zweifle, wenn er ihn gleich nie gesehen, seinem weit entfernten Aufenthalt sich nie genähert hat.

Die Weisheit Gottes kommt nicht in eine boshafte Seele, und wohnet nicht in einem dem Laster unterworfenen Sklaventeiſſam. Der Geist der Aucht fliehet Betrug, und weicht fern von Narrengedanken; er wird gefunden von denen, die ihn nicht versuchen; er erscheint denen, die ihn suchen in Herzenseinsicht. In ihr, der Weisheit Gottes, ist ein verständiger Geist, heilig, eingeboren, vielfach, beweglich, aufrichtig, unbesleckt, offenbar, unverlegbar, scharf, hurtig, wohlthätig, menschlich, fest, standhaft, sicher: er kann alles, und blickt auf alles, und umfaßt alle reinen, verständigen, subtilsten Geister. Die Weisheit ist beweglicher, als alle Bewegung, sie reicht und umfaßt alles wegen ihrer Reinig-

keit: denn sie ist Hauch der Kraft Gottes, ein reiner Ausfluß vom Glanz des Allmächtigen, Abglanz des ewigen Lichts, ein fleckenloser Spiegel der göttlichen Wirkung, und Abbild seiner Güte. Einzig, wie sie ist, vermag sie alles, bleibt in sich selbst und erneuet alles, steigt hie und da in heilige Seelen, und bereitet Freunde Gottes und Propheten.

Aus dem Genuß der Tugend entspringt die Idee eines Tugendhaften; aus dem Genuß der Freyheit, die Idee eines Freyen; aus dem Genuß des Lebens, die Idee eines Lebendigen; aus dem Genuß des Göttlichen, die Idee eines Gott Aehnlichen — und Gottes *).

*) Ich kann es einem Saundersen nicht verdenken, wenn er sich keinen sichtlichen Begriff von der Sonne machen kann, weil er sie nicht sieht; wollte er deshalb aber die Sonne läugnen, oder bestimmen, wie weit die Relation der Sehenden von ihr wahr oder falsch sey; gieng er dabey nicht zu weit? Vielleicht wenn er am schärfsten raisonnirte; spräche er für Sehende am irrsten. Briefe über das Studium der Theol. der 13te.

Versuche in irgend einer Tugend vollkommen zu werden, das heißt: sie rein und unablässig auszuüben. Du wirst ablassen müssen, oder Gottes inne werden, wie Du Deiner selbst inne bist. Das Erste wird geschehen, wenn Du weiter nichts als deinen Vorsatz dazu bringst. Denn der Mensch ist so unvollkommen und schwach, daß er sein eigenes Gesetz weder finden noch halten kann. Sein heutiges Gesetz ist sein heutiger Vorsatz, und sein heutiger Vorsatz ist seine heutige Begierde, die seine Willkühr weder erregen konnte, noch zu besessigen im Stande ist.

Er muß gehorchen, vertrauen, Wort und Glauben halten; nicht seinen Dünkel ausbilden und ihn auf den Thron setzen: das ist seine erste Tugend, und das muß seine letzte sein.

Wie die lebendige Philosophie oder die Denkart eines Volkes, sich aus seiner Geschichte, oder Lebensweise ergiebt, so ergiebt sich seine Geschichte oder Lebensweise aus seinem Ursprünge, aus hervorgegangenen Anstalten und Gesetzen. Alle Geschichte geht in Unterricht und

Gefetze vortwärts aus, und alle Bildung der Menschen schreibt sich von ihnen her.

Nicht von Vernunftgesetzen oder ruhenden Ermahnungen, sondern von Anweisung, Darstellung, Vorbild, Zucht, Sülse, Rath und That, Dienst und Befehl.

Wenn die ersten Menschen als Schwämme aus der Erde, oder als Würmer aus dem Schlamm, — ohne foramen ovale, und ohne Nabelschnur, — nicht weit vollkommener hervorgegangen sind, als sie iht aus Mutterleibe geböhren werden: so mußte Etwas sich ihrer annehmen. Das Ohngefähr? Oder, Was?

Alle sagen aus Einem Munde: es habe Ein Gott sich ihrer angenommen; und noch ehe denn sie waren.

Von einem höheren Wesen gehen alle Verfassungen aus; alle in ihrem Ursprunge waren Theokratisch. Das erste nothwendigste Bedürfniß, wie für den einzelnen Menschen, so für die Gesellschaft, ist ein Gott.

Vollkommene Unterwerfung unter ein höheres Ansehen, strenger, heiliger Gehorsam, ist der Geist jeder Zeit gewesen, welche große Thaten, große Gesinnungen, große Menschen in Menge hervorbrachte. Der heiligste Tempel der Spartaner war der Furcht geweiht.

Wo der feste Glaube an ein höheres Ansehen nachließ, eigener Dünkel die Oberhand gewann, da sank jede Tugend, da brach das Laster durch, da verdarb Sinn, Einbildung und Verstand.

Und bey keinem Volke hat dieser Glaube nachgelassen, als nachdem es sich von Leidenschaft bethören ließ, die kein Gebot hat, und den Geist in Ketten legt, so daß nun jeder von dem Baume der Erkenntniß nahm, und selbst wußte, was gut und böse sey *).

*) Im Trauerspiel des Sophokl., Oedipus der König, singt das Chor am Ende des 2ten Aufzugs:

Mög' ich glücklich seyn bey wohl bewahrter Heiligkeit in Reden und allen Handlungen, die

„Seyd nicht wie Rosß und Mäuler,“ spricht der alte Luther, „die nicht begreiflich sind des Verstands. Das sind die, die wie die sinnlichen Thiere folgen, so fern sie fühlen: wo sie nicht fühlen oder prüfen, folgen sie nicht. Pferd und Mäuler sind nicht geschaffen, daß

die Geseze verordnen, erhabenen Ursprungs vom himmlischen Aether! Der Dimpf ist ihr Vater allein; weder sterbliche Natur von Männern hat sie erzeugt, noch wird sie Vergessenheit je in Schlaf begraben; in ihnen veraltet der große Gott nicht.

Uebertretung erzeugt den Despoten: Uebertretung, wann sie vergebens mit vielem sich angefüllt hat, was weder schicklich noch zuträglich ist, schreitet zum höchsten Unglück, und rennt mühend mit verderblichem Fuß in ihren Abgrund (Tyranney und Sklaverey). Ich sehe Gott an, die schöne Vertheidigung der Stadt (den Gehorsam gegen die Geseze) nie aufzuheben. Gott sey immer mein Vorsteher.

Wann einer frech mit Hand oder Wort ohne Furcht vor dem Recht handelt, nicht die Sige der Gottheiten verehrt: den ergreife das böse Verhängniß wegen seines leichtfertigen Muthwillens, u. s. f.

„sie sollten begreifen die Ding, die nicht empfindlich sind, darum werden sie auch nicht davon bewegt zu Lieb oder Leid. Also die Menschen, die nicht weiter thun, lassen oder leiden wollen, denn eben was sie ermessen können oder begreifen, die können Gottes Verstands nicht mächtig werden; sie sind gleich mit Vernunft, das die Pferde sind mit den Sinnen, beyde nicht weiter denn empfindlich wandeln.“

Und Herder fügt hinzu: „löbliche Vernunftsgelobte — wo jedem Narren nachher jeden Augenblick frey steht, daraus zu machen was er will, und als ein Erdfloß den Scudigkeiten seines Schlammes zu folgen: wohin auch die ganze heldenmüthige egoistische Absicht geht *).“

Sieh deine Kinder an, oder die Kinder deines Freundes. Sie gehorchen dem Ansehn, ohne den Sinn des Vaters zu begreifen. Sind sie widerspenstig und gehorchen nicht, so werden sie nie dieses Sinnes inne werden, nie den Vater selbst wahrhaft erkennen. Sind sie folgsam,

*) Aelterste Urkunde; 2. Band, S. 26, 27.

so geht des Vaters Sinn, sein inneres Leben, allmählig in sie über, ihr Verstand erwacht, sie erkennen den Vater. Keine Erziehungskunst, kein Unterricht, war vermögend sie dahin zu bringen, ehe die lebendige Erkenntniß aus dem Leben selbst erwuchs. Der Verstand beim Menschen kommt überall nur hinten nach. Zucht muß den Unterricht, Gehorsam die Erkenntniß vorbereiten.

Je umfassender, tief eingreifender, erhabener ein Gebot ist; je mehr es sich auf die innerste Natur des Menschen und ihre Verbesserung, auf Verstand und Wille, Tugend und Erkenntniß bezieht; desto weniger kann vor der Befolgung seine innere Güte von dem Menschen eingesehen werden, desto unfähiger ist seine Vernunft es zu billigen, desto mehr bedarf es Ansehen und Glauben.

Das Gebot des Herrn giebt Weisheit
sein Mund Erkenntniß und Verstand.

— Silber und Gold erfand der Mensch
bringt Erz aus der Erden und die Nacht
ans Licht,

aber wo findet er Weisheit ?
 wo ist Verstandes Ort ?
 Im Lande der Lebenden ist sie nicht ;
 der Abgrund spricht : sie ist nicht in mir !
 und das Meer schallt wieder : ist nicht in
 mir ! —

Woher kommt Weisheit dann ?
 wo wohnt der Verstand ?
 verholen den Augen der Lebenden
 verborgen den Abgeln des Himmels !
 Höll' und der Tod antworten :
 wir hörten von fern ihr Verriicht.
 Gott weist den Weg ihr und weiß wo sie
 wohnt.

Er schaut die Enden der Erden
 Er schaut, was unter dem Himmel —
 Und als er den Wind wog
 und als er das Meer maß
 und gab Befehl dem Regen
 und Donner und Blitzen den Weg
 da sah er sie und zählte sie
 und forschte sie tief und bestimmte sie
 und sprach zum Menschen : dir ist die Furcht
 des Herrn Weisheit
 und meiden das Böse, das ist Verstand.

Aber wer ist der Herr, dessen Furcht Weisheit ist, und aus dessen Geboten Licht und Leben kommt?

Ist er der erste der beste, und dürfen wir nur blindlings nach ihm tappen?

Blindlings, wenn du blind bist! Aber bist du es in der That? Und was hat alles Lichtes dich beraubt? Was bewog dich die Lehre deiner Väter gegen deinen Dünkel umzutauschen? War es um dem Auge des Unsichtbaren näher zu kommen, oder dich von ihm zu entfernen. Geschah es der Wahrheit oder der Lüge zu gefallen; wies der Geist den Weg dir, oder dein Fleisch, Wille oder böse Lust?

Ich will nicht in dich dringen, und dir ein Gesändniß abnöthigen, wonach ich zu dir sagen könnte: Kehre an die Stelle zurück, wo du wohl weißt, daß dein Wille unrein wurde; wo du aus Ungehorsam, nicht aus Gewissen, das Gesetz, unter welchem du standest, übertratest; den Glauben verließest, der in dir war; Wort und Treue brachst — Kehre zurück, wasch dich ab, gehe von neuem dem Lichte nach, von

welchem du demals dich weg wendetest — oder einem andern, welches an derselben Stelle dir erscheinen wird. Nur sey treu von nun an; und halte Glauben, wie der Glaube, den du annimmst, sich auch nennen möge: nur entsage dem Dünkel deiner Willkür; denn der läßt dich ohne Gebot seyn, wie das Vieh, ohne Licht und Recht.

Ich sage, so will ich nicht in dich dringen; aber laß dagegen einen andern Vorschlag dir gefallen.

Irgend einem Unsichtbaren dienst du, oder willst du dienen: Sey es der Ehre!

Wer der Ehre huldigt, schwört zum Altare des Unbekannten Gottes. Er verspricht einem Wesen zu gehorchen, welches das Innere siehet: denn das ist der Dienst der Ehre, daß wir seyn was wir scheinen; kein angenommenes Gesetz willkürlich oder insgeheim übertreten; kurz, unverbrüchliches Wort: WAHRHEIT!

So gehe hin, und gehorche deinem Unbe-

kannten Gotte treu und ganz. Scheine überall was du bist, und sey überall was du scheinst. Aber hüte dich, daß keine Tücke unterlaufe, denn dein Gott sieht das Inwendige; das ist sein Wesen, seine Kraft. Und wenn er dann nicht bald dir seinen Namen kund thut, du nicht bald erfährst, wer der Herr ist, dessen Furcht Weisheit ist, und aus dessen Geboten Licht und Leben kommt, so nenne vor der ganzen Welt mich einen Betrüger, einen Thoren, einen Schwärmer — was du willst!

„Wir haben einen Freund in uns — ein
 „zartes Heiligthum in unserer Seele, wo die
 „Stimme und Absicht Gottes lange Zeit sehr
 „hell und klar wiedertönet. Die Alten nannten
 „sie den Dämon, den guten Genius
 „des Menschen, dem sie mit so vieler Jugend-
 „liebe huldigten, mit so vieler Ehrfurcht folg-
 „ten. Christus begreifts unter dem klaren
 „Auge, das des Lebens Licht ist und den gan-
 „zen Leib licht macht *). David bittet darum,

*) Ich kann mich nicht entbrechen, einen sehr schließ-

„als um den auten, freudigen Lebensgeist,
 „der ihn auf rechter ebener Bahn führe u. s.
 „Mögen wirs nun Gewissen, innern Sinn,

ten Commentar dieses Spruchs, aus einem vor-
 kurzem erschienenen vortheilhaften Werk einzu-
 rücken. „Das Aug ist des Leibes Licht. Ist
 „gar nicht physikalisch ausgedrückt, aber doch
 „verständlich. Das Aug empfängt das Licht für
 „den ganzen Körper, das Licht, das der ganze
 „Körper zu seinen Verrichtungen braucht. —
 „Wenn nun dein Aug einsätzig seyn wird, so
 „wird dein ganzer Leib heiter seyn. — Ein säl-
 „tig, gesund, unverdorbt; so hat der ganze
 „Körper Heiter genug. — Wenn aber dein Aug
 „böse (böse, ungesund, verdorben) seyn wird,
 „so wird dein ganzer Leib finstler seyn — (die
 „Hände nicht wissen, wonach sie greifen, die Füße
 „nicht, wohin sie wandeln). — Wenn nun das
 „Licht, das in dir ist, Finsterniß ist, (sehr un-
 „philosophisch ausgedrückt, und doch unverkenn-
 „bar verständlich: Wenn das Licht, das für
 „den ganzen Körper Licht empfangen sollte, ver-
 „dorben ist, und kein Licht empfängt) — wie
 „groß wird dann die Finsterniß seyn! — (wie
 „wirkst du ganz im Dunkeln sitzen, dir alles Licht
 „nichts heißen!).

„ Vernunft, den ~~203~~ in uns nennen, oder
 „ wie wir wollen; genug, es spricht laut und
 „ deutlich, zumal in den Jugend, ehe es durch
 „ wilde Stimmen von außen und innen, durch
 „ das Gebrause der Leidenschaft. und das Ge-
 „ schwäg einer klügelnden Uvernunft allmäh-
 „ lig geschweigt oder irre gemacht wird. We-
 „ ße dem, bey dem es so stumm und irre ge-
 „ macht ward! insonderheit dem Jünglinge
 „ und Kinde! Er wird allmählig ohne Gott
 „ in der Welt, geht wie ein irres Schaaf um-
 „ her, ohne gesunden moralischen Sinn, ohne
 „ das ~~204~~ in Einer Sache des Lebens an sich
 „ und andern zu fühlen. Nur so viel haben

„ Der klare Inhalt dieser Stelle ist also fol-
 „ gendes: — Der Mensch habe in seiner Seele
 „ einen Sinn, der dem ganzen Menschen das sey,
 „ was das Aug dem Leibe; der zu Wandel und
 „ Arbeit sicheres Licht bekomme, wenn er gesund
 „ sey; und den Menschen ganz in Dunkelheit
 „ und außer Stand setze, richtig zu gehen, und
 „ richtig zu handeln, wenn er verdorben sey, die-
 „ ser Sinn.“ — Philosophische Vorlesungen über
 das sogenannte Neue Testament. 1. Band.
 Leipz. 1785.

„ wir

„wir den Gott und seiner Vorsehung, als wir
 „beide lebendig erkennen, im Einzelnen
 „und Allgemeinen. Je mehr wir es (ohne
 „Schwärmerey und Seelenkälte) thätig erse-
 „hen, wie und wozu er mit uns handle? De-
 „sto mehr ist er Unser, unser allein. Laß
 „nun einen Schwäger und Zweifler dagegen
 „sagen, was er will: Erfahrung geht über
 „Geschwätz und Zweifel *).

Noch einmal der Verstand des Menschen
 hat sein Leben, sein Licht nicht in ihm selbst,
 und der Wille entwickelt sich nicht durch ihn.
 Im Gegentheil entwickelt sich der Verstand
 des Menschen durch seinen Willen, der ein
 Funken aus dem ewigen reinen Lichte, und eine
 Kraft der Allmacht ist. Wer mit diesem Lichte
 geht, aus diesem Vermögen handelt, der wird
 aus einer Klarheit in die andere geläutert,
 der erfährt seinen Ursprung und seine Be-
 stimmung.

Daß alles was geschieht, jede Veränderung

*) Briefe, das Studium der Theologie betr. 2ter
 Theil. S. 29. 92.

und Bewegung von einem Willen herrühren, die Kraft dazu aus einem Willen hervorgehen müsse, ist eine allgemeine Offenbarung — oder Lüge der Natur. Wenn es in Einem Falle zutrifft: vox populi, vox dei, dann gewisslich hier. Und so irrt der rohe Wilde weniger, als der gelehrte Klügling. Denn der Wilde, wie oft er auch Aeußerliches mit Innerlichen verwechseln, Form für Sache, Schein für Wesen halten mag: so weiß er doch von beidem, und irrt nicht in der Sache selbst. Der gelehrte Klügling hingegen, der nur Aeußerliches anerkennt, Schein für Sache, und Sache für Schein hält — der irrt in der Sache selbst.

Ich kenne die Natur des Willens, einer sich selbst bestimmenden Ursache, ihre innere Möglichkeit und deren Befehle nicht. Denn ich bin nicht durch mich selbst. Aber ich fühle eine solche Kraft als das innerste Leben meines Daseyns; ahnde durch sie meinen Ursprung, und lerne im Gebrauch derselben, was mir Fleisch und Blut allein nicht offenbaren konnten. Auf diesen Gebrauch finde ich alles bezogen

in der Natur und in der Schrift; alle Verheißungen und Drohungen sind an ihn — an die Reinigung und Verunreinigung des Herzens geknüpft. — Daneben lehren mich Erfahrung und Geschichte, daß des Menschen Thun viel weniger von seinem Denken, als sein Denken von seinem Thun abhängt; daß seine Begriffe sich nach seinen Handlungen richten, und sie gewissermaßen nur abbilden; daß also der Weg zur Erkenntniß ein Geheimnißvoller Weg ist — kein follogistischer — aber noch weit minder ein mechanischer.

Gott sprach — und es ward — und es war alles gut. „Wahrer und fastlicher,“ sagt ein ehrwürdiger Jerusalem, „konnte die-
 „se Handlung unserer Vernunft nicht gemacht
 „werden. Denn dieß ist der einzige Grund,
 „worinn die Vernunft ihre Beruhigung findet:
 „der Allmächtige wollte und es ward.
 „Zugleich ist dieß die Grenze aller Philosophie,
 „die Grenze, wo auch Newton ehrerbietig ste-
 „hen blieb; und der Philosoph dem es zu
 „klein dünkt, bei diesem göttlichen Willen
 „stehen zu bleiben, sondern hierüber hinaus

„ von Ursache zu Ursache ins Unendliche fort-
 „ zugehen, und selber Welten zu bauen sich
 „ vermißt, der wird sich in ewigen Finsterniß-
 „ sen verirren, wo er endlich den Schöpfer
 „ selbst verlieren wird. “

Dies ist die Herrlichkeit des Herrn, das
 Ansehn Gottes, wohin ein sterbliches Auge
 nicht vermag sich zu erheben. Aber mit seiner
 Güte läßt er sich zu uns herab, mit seiner Gna-
 de wird der Ewige dem Menschen gegenwärtig,
 und er spricht mit ihm — dem er Othens
 gab aus seinem Munde — durch Gefühle
 seines eigenen Lebens, seiner eigenen Seel-
 lichkeit — Ich verstumme, sinke nieder durch-
 glüht von Dank und von Entzücken. — Schänd-
 lich wenn ich fragen könnte nach einem bessern
 Wege der Erkenntniß und des Friedens — wer
 ihn wisse, daß er mir denselben zeige! — O,
 daß ich stark und schnell wäre ihn zu laufen,
 den Einzigen herrlichen Weg der Gottes Lie-
 be, der Gottes Seelichkeit!

Laß mich zum Beschlusse — auf die Gefahr
 einer der Deinigen genannt, und ein treuer

Mensch gescholten zu werden — laß mich,
 redlicher Lavater, mein Werk mit einem
 Wort aus Deinem frommen Engelreinen Mun-
 de segnen und versiegeln.

„Ich bin in die Welt gekommen,
 „der Wahrheit Zeugniß zu geben.
 „Siehe da deinen großen Beruf, Mensch! du
 „allein Wahheitsfähiges königliches Erdenge-
 „schöpfe! Jeder Sterbliche sieht einen Theil
 „der alles erfreuenden Wahrheit, und sieht
 „ihn auf eine besondere Weise, wie ihn kein
 „anderer Sterblicher sehen kann. Jedem er-
 „scheint das Universum durch ein eigenes Me-
 „dium. Zeugen, wie uns, in unserm Gesichts-
 „punkte, die Dinge vorkommen, heißt königlich
 „denken und handeln. Das ist, Menschenberuf
 „und Menschenwürde! Durch dies redliche Zeug-
 „niß wirst du am meisten auf die Menschheit
 „wirken; die dir ähnlichsten am kräftigsten an-
 „ziehen und unter sich vereinigen — die dir
 „unähnlichen von dir scheiden, entfernen und
 „unter sich wider dich selbst und wider alle
 „deines gleichen vereinigen — mithin dem un-
 „erkannten großen, ersten und letzten Zwecke

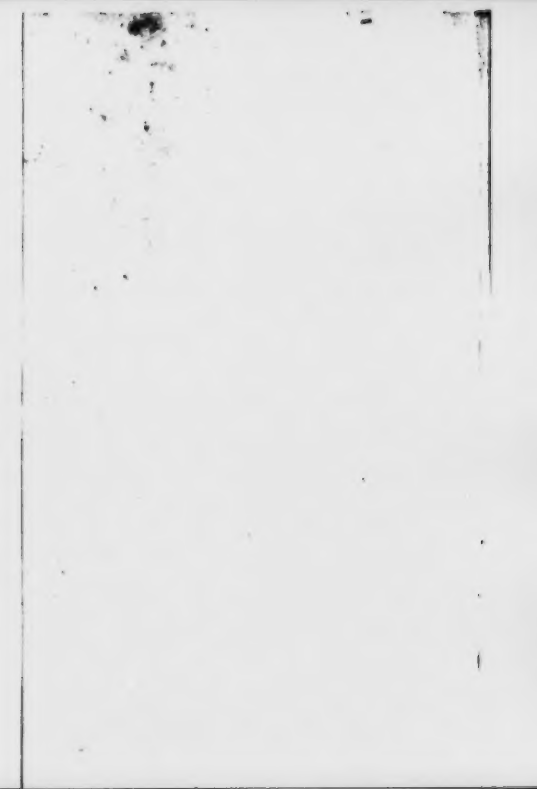
„ der Schöpfung und der Fürsorgung, höchst-
 „ mögliche Vereinigung alles Vereinha-
 „ ren, kräftig beförderlich sehn

„ Wer alles so siehet, wie's sich ihm dar-
 „ stellt; nichts anders sehen will, als es sich
 „ ihm darstellt; wer die Wahrheit, alles gute,
 „ was sich ihm zeigt, auf sich frey wirken läßt,
 „ ohne laut oder leise, öffentlich oder heimlich,
 „ unmittelbar oder mittelbar demselben entge-
 „ gen zu wirken — Wer sich gegen die Wahr-
 „ heit bloß passiv verhält — Ihr weder offensiv
 „ noch defensiv widersteht — Wer nichts will,
 „ als was Sie will — Sie die Wahrheit, die
 „ wahre Natur der Dinge — Und ihr Ver-
 „ hältniß zu uns — Sie die alles erleuchten-
 „ de Vernunft aller Vernunft — Wer nicht
 „ aus Eigensinn, oder Eigenliebe, nicht aus
 „ Hastigkeit, nicht aus Trägheit, nicht aus
 „ Herrschsucht, nicht aus Kriecherei — abspricht
 „ eh' er Sie gehört hat — Wer nie vor reifer,
 „ ruhiger, leidenschaftloser Ueberlegung urtheilt;
 „ auch wenn er geurtheilt hat, für alle Zurecht-
 „ weisung ein offenes, hörendes Ohr, ein lenk-
 „ sames Herz hat — Wer sich der Wahrheit

„ freut, wo und wann und wie und bey wem,
 „ und durch wen er sie immer finden mag —
 „ sich nicht berühren läßt vom Irrthum im
 „ Munde des Herzensfreundes — Die Wahr-
 „ heit mit offenen Armen von den Lippen des
 „ Todfeinds heraushebt und an sein Herz
 „ drückt — Wer allenthalben Ueberzeugung
 „ hochhält, nie wider, nie ohne Ueberzeugung
 „ handelt, urtheilt, spricht — Der ist der ver-
 „ liche Rechtschaffene; eine Ehre der Mensche-
 „ heit — Er ist aus der Wahrheit. Ehri-
 „ stus würd' ihn einen Sohn der Wahrheit
 „ nennen. “

Errata.

- S. 26. Z. 3. der Begierde; l. Begierde.
S. 34. Z. 16. beides offenbar; l. beides (Natür-
liches und Uebernatürliches) offen-
bar u. s.
S. 45. Z. 6. erwähnen; l. erwähnen.
S. 45. vorl. Z. Meyer; l. Mayer.
S. 46. Z. 6. Meyer; l. Mayer.
S. 59. Z. 18. Daß was; l. Was.
S. 72. Z. 5. déterminée; l. déterminé.
S. 83. Z. 11. daß was; l. was.
S. 104. Z. 6. instinct; l. instinct.
S. 111. Z. 5. certitudes qui; l. certitudes, qui.
S. 164. Z. 5. dann; l. denn.
S. 194. Z. 13. den; l. dem.
S. 159. Z. 11. quali és; l. qualités.





David Hume
über den Glauben

oder

Idealismus und Realismus.

Ein Gespräch

von

Friedrich Heinrich Jacobi.

Ναὶ, καὶ μὴν ἀντίον ἔχοντα ταῦτα τὰ
ῥήματα.

Epicharm, Fragm. Troch.

Breslau,
bey Gottl. Poewe.

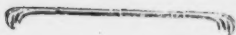
1787.



La nature confond les Pyrrhoniens, & la
raison confond les Dogmatistes. — Nous avons
une impuissance à prouver, invincible à tout
le Dogmatisme. Nous avons une idée de la
vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme.

Pascal.





Vorbericht.

Das folgende Gespräch zerfällt in drey Theile, deren jeder anfangs besonders erscheinen sollte. Das erste Gespräch, unter dem Titel: David Hume über den Glauben. Das zweyte, unter dem Titel: Idealismus und Realismus. Und das dritte, unter dem Titel: Leibniz, oder über die Vernunft. Gewisse Ereignisse störten diesen Entwurf, und die drey Gespräche zogen sich in eins zusammen.

Den Inhalt der dritten Abtheilung konnte der Titel der zweyten füglich mit befaßen. Aber das Oder hinter der Ueberschrift der ersten, läßt sich nicht ganz rechtfertigen, und ich muß wegen

IV

dieser Verknüpfungsart um Verzeihung bitten.

Der Gebrauch den ich in den Briefen über Spinoza von dem Worte Glauben, ausser der gemeinen Art, gemacht habe, bezieht sich auf das Bedürfnis — nicht meiner eigenen, sondern derjenigen Philosophie, welche behauptet, daß Vernunfterkennniß nicht bloß auf Verhältniß gehe, sondern daß sie auf das wirkliche Daseyn selbst von Dingen und Eigenschaften, und zwar dergestalt sich erstrecke, daß eine solche Erkenntniß des wirklichen Daseyns durch Vernunft, eine apodictische Gewißheit habe, welche der sinnlichen nie zugeschrieben werden dürfe. Nach dieser Philosophie findet also eine zwiefache Erkenntniß des wirklichen Daseyns Statt: eine gewisse und eine ungewisse. Leh-

tere, sagte ich, darf also nur Glaube genannt werden. Denn das war vorausgesetzt worden, daß alle Erkenntniß, die nicht aus Vernunftgründen entspringe, Glaube sey.

Meine Philosophie behauptet keine zwiefache Erkenntniß des würllichen Daseyns, sondern nur eine einfache, durch Empfindung; und schränkt die Vernunft, für sich allein betrachtet, auf das bloße Vermögen Verhältnisse deutlich wahrzunehmen, d. i. den Satz der Identität zu formiren und darnach zu urtheilen, ein. Nun muß ich aber eingestehen, daß die Beziehung bloß identischer Sätze, allein apodictisch sey, und eine absolute Gewißheit mit sich führe; und daß die Beziehung des Daseyns an sich von einem Dinge außer meiner Vorstellung, nie eine solche apodictische Beziehung seyn, und eine absolute Ge-

VI

wisheit mit sich führen könne. Also kann der Idealist, gestützt auf diesen Unterschied, mich nöthigen einzuräumen, daß meine Ueberzeugung vom Daseyn wirklicher Dinge ausser mir, nur Glaube sey. Alsdenn aber muß ich, als Realist, sagen: alle Erkenntniß könne einzig und allein aus dem Glauben kommen, weil mir Dinge gegeben seyn müssen, ehe ich Verhältnisse einzusehen im Stande bin.

Die Entwicklung dieser Materie, ist der Inhalt des folgenden Gesprächs, welches ich aufrichtigen Freunden der Wahrheit nicht ohne gutes inneres Bewußtseyn widme; und denen, welche andre Dinge mehr als die Wahrheit lieben, mit der entschiedensten Verläugnung dahin gebe.

Nur noch zwey Erinnerungen möchten hier nicht überflüssig seyn.

I. Wie ich in dem folgenden Gespräch mich für den Realismus und gegen den Idealismus erkläre; eben so hatte ich in den Briefen über Spinoza, S. 162 - 164. und 180 — 181, mich deutlich genug, wie ich glaube, in Absicht dieser Lehrbegriffe schon geäußert. Dem ohnerachtet hat man nachher vermuthen wollen, daß ich mich zum transcendentalen Idealismus neige. Diese Vermuthung konnte, gegen den klaren Augenschein, darauf einzig und allein gegründet werden, daß ich in meiner Rechtfertigung gegen Mendelssohn, von Kant als einem großen Denker mit der Hochachtung und der Bewunderung, die ich empfinde und nie verläugnen werde, gesprochen habe. Dabey stützte man sich auf die Stelle vom Glauben, die ich aus der Kritik der reinen Vernunft dieser Rechtfertigung eingeschaltet hatte, ohne die Anmerkung die

VIII

ich unmittelbar damit verknüpfte, und eine andere die ich gleich darauf folgen ließ, in die mindeste Betrachtung zu ziehen. Die Vorsichtigkeit und der Ton meiner Aeußerung, hätte aber von Seiten der transcendentalen Idealisten, die mich genug verstanden, eine bessere Erwiderung verdient, als ich erfahren habe.

II. In der Beilage zu diesem Gespräche: Ueber den transcendentalen Idealismus, habe ich mich bey dem Vortrage des Kantischen Lehrbegriffs überall der eigenen Worte des Verfassers bedient, welches man auch da, wo es nicht durch Striche besonders angezeigt ist, bey'm Nachschlagen der angewiesenen Seitenzahlen finden wird. Da es aber dennoch nicht unmöglich ist, daß man sage: ich hätte den transcendentalen Idealismus unrichtig gefaßt: so gebe

ich hier zum voraus zu bedenken, daß dieser Vorwurf unter der einzigen Bedingung eingreifen werde, wenn man zugleich zeigt: wie der transcendente Idealismus anders als er von mir ist dargestellt worden, gefaßt werden könne, ohne mit sich selbst in den unverföhnlichsten Zwist zu gerathen, und alle seine Ansprüche zu verlieren. Auf dieses aut, aut, ist mein ganzer Aufsatz berechnet.

Düsseldorf, den 28ten März 1787.

Speak not of all these shining qualities:
 The mind's preeminence is to be free,
 And freedom shews itself in openness and
 truth.

Ot way.

E r r a t a.

- S. 18. Z. 5. v. u. st. dieselbige l. dieselbigem.
 S. 20. Z. 2. v. u. muß hinter nennen ein ? stehen.
 S. 31. Z. 14. der Note, muß hinter philosophi
 das Comma weggestrichen werden.
 S. 32. Z. 6. der Note, st. unseres l. des.
 S. 83. Z. 17. st. Mayer l. Meier.
 S. 106. Z. 20. st. Behauptungen l. Behauptung.
 NB. S. 146. Z. 6. v. u. st. dieser Mann l. dieser
 große Mann.
 S. 158. Z. 14. der Note, muß hinter gäbe ein ? ste-
 hen.
 NB. S. 172. Bogen M. Note Z. 3. st. *conception*,
 l. *perception*.
 S. 179. Z. 2. st. Ganze l. Gange.
 S. 186. Z. 21. st. allmächtige l. allmächtigen.

Auch findet man nöthig, den in Absicht der Sei-
 tenzahlen dieser Schrift begangenen Fehler anzuzei-
 gen, daß nemlich 171 — 176 doppelt, einmal auf
 dem Bogen I, das andreremal auf dem Bogen M,
 abgedruckt sind.

On dit en morale, *tot capita, tot sensus*; c'est le contraire qui est vrai; rien n'est si commun que des têtes, & si rare que des avis.

Diderot.

Ναὺς, καὶ περισσὴ ἀνθρώπων ἄνθρωποι ταῦτα τὰν
φρονέων.

Er.

Im Schlafrock? Sind Sie krank?

Ich.

Etwas verkältet. Ich hielt mich im Bette bis um Mittag; mochte nicht essen; und so bin ich sitzen geblieben.

Er.

Was hatten Sie da für ein lustiges Buch?

Ich.

Ein lustiges Buch? Woraus schließen Sie das lustige?

Er.

Aus Ihrer Miene da ich ins Zimmer trat.

Ich.

Ich las Betrachtungen über den Glauben;

Er.

Die im May der Berliner Monats-Schrift?

Ich.

Sind die so lustig? Sehen Sie den Band an! — Hume's Essays!

Er.

Also wider den Glauben?

Ich.

Für den Glauben! Haben Sie den Hume kurz gelesen?

Er.

Die Essays seit vielen Jahren nicht.

Ich.

Seit vielen Jahren nicht? — Sie haben sich um die Kantische Philosophie bekümmert, und nach dem, was in der Vorrede zu den Prolegomenen steht, griffen Sie nicht auf der

Stelle nach Ihrem Hume, mit ihm von neuem durchzulesen? — Das ist unverzeihlich!

Er.

Sie wissen, wie es mir mit Kant gegangen ist. Und gehört dann zu dem Begriff eines jeden philosophischen Systems so schlechterdings seine ganze ausführliche Geschichte? Da wäre ja kein Ende.

Ich.

Kein Anfang, wollen Sie sagen.

Er.

Ich verstehe Ihr Rätheln. — Lassen wir das sein, und machen Sie mich mit Hume als Glaubenslehler bekannt; oder geben Sie mir den Rand mit nach Haus. Ich habe die Uebersetzungen, nachdem ich das Englische gelernt hatte, verkauft, und seitdem immer versäumt, mir das Original anzuschaffen.

Ich.

Gut, daß ich es erfare. So lange

hatte ich mir die Zunge zerbissen, um mein Geheimniß nicht vor der Zeit zu verrathen, und nun entwischte mir's, ich weiß nicht wie.

Er.

Ein schönes Geheimniß, das in einem gedruckten Buche steht.

Ich.

Gerade dieses ist das Beste an der Sache, daß es in einem gedruckten, in mehrere Sprachen übersetzten, sehr berühmten Buche steht, und dennoch ein Geheimniß ist. — Aber wo bleibt mein Sextus Empiricus?

Er.

Ich bitte Sie tausendmal um Vergebung. Ich war beyde Male nicht zu Hause, da Sie gestern zu mir schickten. Mein Bedienter muß ihn nun doch abgegeben haben.

Ich.

Wenn er ihn gebracht hätte, wär' er mir auch eingehändigt worden.

Er.

Darf ich fragen, was Sie darum nachzu-
schlagen so ungeduldig sind?

Ich.

Eine Stelle über das Orientieren — oder
über den Glauben: wie Sie wollen,

Er.

Im Sextus Empiricus?

Ich.

Nicht anders. Etwas ähnliches im Aristoteles brachte jene Stelle mir plötzlich wieder
ins Gedächtniß.

Er.

Sie sind ja voll sonderbarer Neuigkeiten.

Ich.

Von ein paar tausend Jahren her.

Er.

Ihre Neuigkeiten und Geheimnisse werden
Sie doch nicht immer bloß für sich behalten.

Wenn erscheint die neue Ausgabe der Briefe über Spinoza mit den Zusätzen?

Ich.

Schwerlich vor der künftigen Jubilate-Messe.

Er.

Und sollte die vorige Jubilate-Messe schon erscheinen!

Ich.

Ich wollte, ich hätte sie damals nur gleich ohne Zusätze heraus kommen lassen.

Er.

Sind Sie da nicht wieder bey dem Ausspruch des Seneca, den ich öfters von Ihnen hörte: Quæ ego scio, populus non probat; quæ populus probat, ego nescio? Einmal bin ich sehr versucht gewesen zu dem großen NB. in Ihrem Seneca bey diesen Worten, das deutsche Sprichwort zu schreiben: All zu klug ist dumm! Wirklich hat man Ihnen nicht ohne Grund vorgeworfen, daß Sie oft nöthige Mittelbegriffe auslassen. Ab horte consilium! „ Zu scharf schneidet nicht.“

Wenn Sie gutem Rath nicht folgen wollen, so folgen Sie dem glücklichen Verspiel. Sie sehen, man darf willkürlich genug verknüpfen, wenn man nur weitläufig genug verknüpft, und vor allen Dingen Sorge trägt, daß die Schleifen recht ordentlich zu sitzen kommen. Der Symmetrie zu Liebe gehört es sich, auch blinde Schleifen anzubringen. Wozu der böse Geiz mit dem Bande?

Ich.

Sie haben Recht. Was Sie empfehlen bringt eine Bündigkeit zuwege, die in die Augen fällt.

Er.

Das ist die Sache. Wenn Sie's mir recht zu Herzen nehmen wollten. Wahrlich, es ist Ihre eigene Schuld, wenn man Ihnen eine wächserne Nase andreht.

Ich.

Weil ich der meinigen keine von Pappendeckel vorhänge, nach einem der Medontenverordnung gemäßen Schnitt.

Er.

Lassen Sie nur Ihre wahre eigene recht

sehen. Es kann Ihnen doch unmöglich schwer fallen, die Sache, über welche Sie hauptsächlich angefochten werden, von aller Zweydeutigkeit zu befreyen.

Jch.

Das ist freylich sehr leicht; so leicht —

Er.

Daß Ihnen davor eckelt.

Jch.

Wie vor einer unnützen Arbeit. Erinnern Sie sich einer jugendlichen Fabel von Lessing, wo ein unzufriedenes Geschöpf Augen verlangt, und so bald es sie erhält, ausruft: „Das sind unmöglich Augen!“ *)

Er.

Sagen Sie was Sie wollen, wer sich selbst versteht, und nur nicht ungeduldig wird, der bringt es auch dahin, daß ihn andere verste-

*) Lessings vermischte Schriften. Berlin 1784. Th. II. S. 94. Ältere Ausgabe 1770. Th. I. S. 125.

hen, wenn auch alle gelehrte Zeitungen und Journale sich zusammen verschwören, um die Wahrheit in pragmatischer Gerechtigkeit aufzuhalten.

Ich.

Da P. Clandius die heiligen Hüner, die nicht fressen wollten, trinken ließ, verlor er die Schlacht *).

Er.

Wie billig. Aber wer rath Ihnen sich an

*) Cicero de Nat. Deorum, Lib. II. 4. 3.

Ein Freund, dem ich dies Gespräch in der Handschrift mitgetheilt hatte, schrieb zu dieser Citation folgende Stelle aus der Rede für den Roscius Amerinus. — „Anteribus cibaria publice locantur, & canes aluntur in capitolio, ut significant, si fures venerint. At fures internoscere non possunt. Significant tamen, si qui noctu in capitolium venerint: &, quia id est suspiciosum, tametsi bestiae sunt, tamen in eam partem potius peccant, quae est cautior. Quod si luce quoque canes latent, cum deos t. datatum aliqui venerint: opinor, his cura suffragantur, quod aeres sint etiam tum, cum suspiciis nulla sit.“

den heiligen Hünern zu vergreifen, im Angesicht eines Volks, das auf ihr ominöses Fressen oder Nichtfressen, ein so andächtiges Auge heftet, wie kein andres von den gebildeten in Europa. Verfolgen Sie, um diesen Aberglauben unbekümmert, Ihren Weg, und lassen Sie die Todten ihre Todten begraben.

Ich.

Lieber Freund, ich habe meine drey und vierzig Jahre auf dem Rücken, und bin mit ziemlich derber Hand vom Schicksal hin und her geworfen worden. Tausende von Menschen können mich an Geistesgaben übertreffen, aber gewiß nur wenige an Standhaftigkeit und Eifer im Ringen nach Einsicht und Wahrheit. Den berühmtesten, und auch unberühmten *) Quellen menschlicher Erkenntniß,

*) *Alius error est eorum, qui omnium sectarum, atque haeresium veterum, postquam excussae fuissent & ventilatae, optimam semper obtinuisse, posthabitis aliis, existimant. Itaque putant, si quis de integro institueret inquisitionem & examen, non posse non*

bin ich unermüdet nachgegangen, und von manchen erforschte ich den Ursprung bis dahin, wo sie in unsichtbaren Adern sich verlieren. Andre Forscher, und nicht wenige von den größten Geistern unter meinen Zeitgenossen, sah ich lange in der Nähe. Ich habe Gelegenheiten gehabt, und bin gezeugen gewesen, meine Kräfte vielfältig zu versuchen, und versuchen zu lassen. Und so war' es eine Art von Wunder, wenn ich, wie ein unerfahrener Jüngling, ein in sich verlorener Pedant, oder sonst auf eine thörichte Weise, mehr von mir halten könnte, als ich soll. Aber aus eben diesen Gründen geht es

incidere in aliquas ex rejectis opinionibus, & post rejectionem amissis & obliteratis: quasi vero multitudo, aut etiam sapientes, multitudinis deliniende gratia, non illud saxe probarint, quod popolare magis atque leve sit, quam quod solidum, atque alte radices agens. Tempus siquidem fuisse est fluxu, quæ levia atque insata ad unum decubant, sedula autem & pondus balentia submergit. Raro, de augmentis scientiarum.

auch nicht an, daß ich mich zu tief hinunter täusche; daß ich mich für geringer halte, als andre, die nur mit einem Theile meines armseeligen Wissens, sich schon so viel wissen; für geringer als diejenigen, die mich zu Irrthümern, die ich längst abgelegt habe, nun erst durch ihre viel leichtere Trugschlüsse belehren wollen. Und das sollte ich doch; sollte mich dahin bequemen, daß ich es natürlich, schicklich, ganz in seiner Ordnung fände, gleich einem feilen Rosse, von einem halbblinden oder schelmischen Philister auf den Markt geritten zu werden, um mir von jedem Vorübergehenden ins Maul sehen, und über alle sieben Mängel mich untersuchen zu lassen; unterdessen muthwillige Knaben mir die Haare aus dem Schweife rupfen, und mit Nadeln nach mir stechen. — Es mag von bloßer Ungewohnheit herkommen; aber ich fühle, es ist ein wenig mehr als ich zu ertragen Lust habe. — Sie schütteln den Kopf?

Er.

Weniger Stolz, oder weniger Empfindlichkeit! — Nennen Sie mir den wackern Mann,

der sich nicht dasselbige gefallen lassen mußte!
 Der aufgeblasene, vermurthigte Hallische Lud-
 wig, der mir gerade wegen einer Vocalbeziehung
 einfällt, nannte den Hieronymus Gundling nie
 anders, als den **Bagatellisten** *). Ich
 führe Eimen an aus Tausenden: nehmen Sie
 sich acht Tage Zeit, um mir dagegen einen andern
 wackern Mann, irgend einen eindringenden
 Schriftsteller zu nennen, dem es besser gegans-
 gen wäre, als denen Tausenden, woraus ich
 meinen Gundling auf. Nur einen einzigen
 sollen Sie mir nennen! Und welchem
 wackern Manne hat dergleichen je gebrachet?

*) S. Pütters Hist. des D. Staates. Th. I. — Nicht
 besser als Gundlingen war es einem, um das deut-
 sche Staatsrecht noch verdienteren Manne, dem
 vortreflichen Hermann Conring ergangen.
 Dieser suchte den Grund der Deutschen Rechte und
 der Verfassung unsers Vaterlands in den eigentli-
 chen Quellen, der Geschichte und den älteren Ge-
 setzen auf; und mußte sich dafür von dem Kanzler
 Taber einen **Barbaren** schelten lassen, der das
 Licht der Römischen Jurisprudenz berüben setzte,
 um mit unsern unwissenden rohen Verfahren
 wieder im **Finstern** zu tappen. Gripenkerf
 mußte unsern **Termina** noch andere zufassen. S.
 Pütter am anach. Orte, und Hoyer. Herr. zu
 dem Corp. J. 6. m.

Ich.

Ich, vor Schaden ist mir gar nicht bange. Gefahr ermuntert. Aber ich hasse die Uebelselten; hasse die Unlust, welche folgt, wenn man aus dem Innersten der Seele hat verachten, vor Menschen ausheven müssen, weil sie ihrem eigenen Gefühl von Recht und Wahrheit feck ins Angesicht schlugen, und niedrig und Gewissenlos die Lüge löstten *). Warum soll ich mir die wenigen Tage, die ich noch zu leben haben mag, auf diese Art verbittern?

Er.

Weil ein Mann nicht unausgeführt läßt was er angefangen hat.

Ich.

Gut. Damit wir der Worte nicht zu viel machen: was soll ich ausführen; wo soll ich wieder anfangen?

Er.

Das fragen Sie unter dem lauten Geschrey,

*) En verité le mentir est un maudit vice. Nous ne sommes hommes, & nous ne tenons les uns aux autres que par la parole. Si nous en connoissons l'horreur & le poids, nous le poursuivrons à feu, plus justement que d'autres crimes. *Ess. de Montaigne*, L. I. Ch. IX. p. 79. S. auch: D. Mus. 1787. Jan. S. 49.

daß Sie einen blinden Glauben lehren, und die Vernunft herabwürdigen!

Ich.

Was ist blinder Glaube? Ist er etwas anders, als ein auf Ansehen gestützter Wersall, ohne Gründe oder eigene Einsicht? — Worauf bestimmen Sie sich?

Er.

Mein, es ist nichts gegen Ihre Erklärung einzuwenden.

Ich.

Gut! Und einen solchen Glauben gelehrt zu haben, sagen Sie, bin ich im Verdacht. Nicht wahr?

Er.

Frenlich! Aber um des Himmels willen, was wollen Sie mit diesen Fragen? Ich schickte Ihnen vor ein paar Tagen die verdächtige Darstellung des Jesuitismus. Haben Sie das Buch bey der Hand?

Ich.

Dort liegt es.

Er.

Sehen Sie hier, S. 173., steht ausdrück-
lich, „daß Sie einen unbedingten
„blinden Glauben empfehlen, dadurch
„dem Protestantismus seine stärkste Stütze,
„nemlich den uneingeschränkten Forschungs-
„geist und Vernunftgebrauch —

Ich.

Lesen Sie: dem Hyper krypto Jes-
uitismus seine stärkste Stütze,
nemlich den uneingeschränkten Ver-
drehungsgeist, und Gebrauch der
Mentalreservation, Wortschrauben-
rey und Windbeutelery —

Er.

„entreißen, und also die Rechte der Ver-
„unft und der Religion den Ausspruch
„einer menschlichen Autorität
„unterwerfen.“ — In der zu dieser Stelle
gehörigen Anmerkung steht noch deutlicher:
„daß ihre Theorie von Glauben und Offen-
„barung den Catholicismus befördere,
„und

„und bey Prüfung der Religionswahrheiten
 „den Gebrauch der forschenden Vernunft
 „verschreie — daß Sie durch eine listige
 „Abblinderung der bisher gebräuchlichen Ver-
 „te, zur Anerkennung einer mensch-
 „lichen Autorität bereben wollen.“ —
 Haben Sie genug?

Ich.

Vollkommen. Aber nun zeigen Sie mir
 auch in meiner Schrift, was eine solche An-
 klage — ich will nicht sagen rechtfertigen —
 was sie nur beschönigen könnte; etwas, wor-
 aus sie mit irgend einer vernünftigen
 Füglichkeit auch nur zu erschleichen wä-
 re. Das bloße Wort, Glaube, aus-
 genommen, wissen Sie nichts. Und der Mann,
 der jene Anklage schrieb, wußte auch nichts
 außer diesem bloßen Worte. Er wußte aber,
 daß in meinem Buche Dinge stunden, die
 ihm nicht gefielen, und trug kein Bedenken,
 im Vertrauen auf das politische Gewicht sei-
 ner Parthey, eine ganz grundlose Beschuldi-
 gung gegen mich zu erdichten, mit dem klaren

deutlichen Bewußtseyn, daß er sie bloß erdichtete. Mit dieser Beschuldigung verknüpfte er durch ein leeres also, eine zweite, um die Sache noch ein wenig giftiger zu machen. — Ist das wahr, oder ist das nicht wahr?

Er.

Es ist allerdings wahr.

Ich.

Also wahr: daß in meinem Buche nicht der geringste, nicht der entfernteste Anlaß zu der Beschuldigung ist, daß ich einen blinden Glauben lehre; und wahr, daß ich doch beim Publikum im Verdacht dieser Lehre stehe? Wie soll ich es nun anfangen, mich vor einem so blindgläubigen Publikum des blinden Glaubens wegen zu rechtfertigen? Man braucht mir ja nur auf der Stelle dieselbige Beschuldigungen von neuem anzulügen, und der Verdacht bleibt stehen.

Er.

Nicht so geschwinde, Lieber! Lassen Sie uns zu der Erklärung, die Sie vorhin vom

blinden Glauben geben, zurück gehen. Ihre Gegner würden vernuthlich sagen, diese Erklärung schränke den Begriff des blinden Glaubens zu sehr ein; jeder Verfall, jede Verja-
bung, die nicht auf Vernunftgründen beruhe,
Mume und müsse so benannt werden.

Ich.

Sollten meine Gegner dergleichen wohl be-
haupten wollen?

Er.

Warum nicht?

Ich.

Sie haben Recht: Warum nicht? — So
antworten Sie mir denn: Glauben Sie, daß
ich gegenwärtig hier vor Ihnen sitze und mit
Ihnen rede?

Er.

Das glaube ich nicht bloß; das weiß
ich.

Ich.

Woher wissen Sie das?

Er.

Weil ich es empfinde.

Ich.

Sie empfinden, daß ich hier vor Ihnen sitze und mit Ihnen spreche? Das ist mir ganz verständlich. Was? Ich, wie ich hier sitze, hier mit Ihnen spreche, bin Ihnen eine Empfindung?

Er.

Sie sind meine Empfindung nicht, sondern die äußerliche Ursache meiner Empfindung. Die Empfindung, verknüpft mit ihrer Ursache, giebt mir diejenige Vorstellung, die ich Sie nenne.

Ich.

Also empfinden Sie eine Ursache als Ursache? Sie werden eine Empfindung gewahr, und in dieser Empfindung eine andere Empfindung, durch die Sie empfinden, daß diese Empfindung die Ursache von jener Empfindung ist, und das zusammen macht eine Vorstellung aus; eine Vorstellung, die ein Etwas enthält, welches Sie den Gegenstand nennen? Noch einmal, ich begreife von dem allen nichts. Und dann sagen Sie mir nur,

woher Sie wissen, daß die Empfindung einer Ursache als Ursache, die Empfindung einer äußerlichen Ursache, eines wirklichen Gegenstandes außer Ihrer Empfindung, eines Dinges an sich ist?

Er.

Das weiß ich zufolge der sinnlichen Evidenz. Die Gewissheit, die ich davon habe, ist eine unmittelbare Gewissheit, wie die von meinem eigenen Daseyn.

Ich.

Sie haben mich zum Besten! So kann der Philosoph aus der Kantischen Schule, der bloß empirische Realist *) wohl sprechen, aber kein eigentlicher Realist, wie Sie doch seyn wollen. Die Gültigkeit der sinnlichen Evidenz ist ja gerade das, wovon die Frage ist. Daß uns Dinge als außer uns erscheinen, bedarf frendlich keines Verweises. Daß aber diese Dinge dennoch

*) S. die Beilage über den transcendentalen Idealismus.

nicht bloße Erscheinungen in uns; nicht bloße Bestimmungen unseres eigenen Selbstes, und, folglich, als Vorstellungen von etwas außer uns, gar nichts sind; sondern daß sie, als Vorstellungen in uns, sich auf wirklich äußerliche, an sich vorhandene Wesen beziehen, und von ihnen genommen sind: dawider lassen sich nicht allein Zweifel erregen, sondern es ist auch häufig dargethan worden, daß diese Zweifel durch Vernunftgründe im strengsten Verstande, nicht gehoben werden können. Ihre unmittelbare Gewißheit der äußern Gegenstände, wäre also, nach der Analogie meines Glaubens, eine blinde Gewißheit.

Er.

Sagen Sie denn nicht selbst in Ihrem dritten Briefe an Mendelssohn, „daß wir andre wirkliche Dinge gewahr werden, mit derselben Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden?“

Ich.

Nachdem ich unmittelbar vorher bemerkt

hatte, daß, nach streng philosophischen Begriffen, dieses Wissen nur ein Glauben sey; indem, was keines strengen Beweises fähig ist (unser gegenwärtiges augenblickliches Bewußtseyn ausgenommen), nur geglaubt werden kann, und für diesen Unterschied kein andres Wort sich in der Sprache findet. Freylich drückt man sich auf diese Weise im gemeinen Leben nicht aus; aber von dem Unterschiede, der hier bezeichnet werden soll, ist auch im gemeinen Leben nie die Frage; wohl aber in der Philosophie, wo eben dieser Unterschied bey Untersuchung der menschlichen Vernunft und ihrer Verrichtungen (*provincia sua*) von der größten Wichtigkeit, und seine Bestimmung von den erheblichsten Folgen ist. So war der Fall zwischen Mendelssohn und mir. Mendelssohn hatte mir, ohne die geringste Veranlassung, christliche Gesinnungen aufgebürdet, die weder christlich noch die meinigen waren; diesen setzte er die seinigen, als jüdische, entgegen, indem er sagte: „Meine Religion kennt keine Pflicht, „dergleichen Zweifel anders als durch Ver-

„Vernunftgründe zu heben, bezieht keinen Glau-
 „ben an ewige Wahrheiten. Ich habe also
 „einen Grund mehr Ueberzeugung zu
 „suchen.“

Ohne diesen satirischen Ausfall — wel-
 chem die Beschuldigung: ich suche mich nur
 durch eine Hinterthüre zu retten, leicht anzu-
 sehen war — durch eine Widerlegung abzu-
 treiben, die mich in Dinge verwickelt hätte,
 in die ich mich nicht verwickeln lassen wollte;
 gab ich nur folgendes zur Antwort: „Wenn
 jedes Fährwahrhalten, welches nicht aus
 Vernunftgründen entspringt, 'Glaube' ist
 (denn dieser Gegensatz von Vernunft-
 Kenntniß und Glaube war von Mendels-
 sohn selbst angegeben): so muß die Ueber-
 zeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem
 Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm
 allein empfangen.“ — Ich drückte mich auf
 diese Weise aus in einem Privat-Schrei-
 ben an einen berühmten Philosophen, von
 dem ich annehmen mußte, daß ihm die Vor-
 derläge, worauf ich mich stützte, und ihre
 angenommene Richtigkeit bekannt wären. Die

Billigkeit erforderte, da dieses Privat-Schreiben, als eine unveränderte Urkunde, ins Publikum kam, daß es auch als ein Privat-Schreiben, (das aus dem Studierzimmer eines Gelehrten nur in das Studierzimmer eines andern Gelehrten gehen sollte, und mit nichten an das Publikum gerichtet war) gelesen und beurtheilt würde, und daß man die verschiedenen Beziehungen, in denen das Gesagte da steht, nicht aus der Acht ließe. Als dann würde nach der Ausdehnung, die Mendelssohn dem Begriffe von ewigen Wahrheiten gegeben hatte, mein Satz. . . .

Er.

Lieber, ich fürchte, wir gewinnen zu viel Terrain, und verlieren die Richtung. Vor diesem Fehler müssen wir uns hüten.

Sie sagen: was keines strengen Beweises fähig sey, könne nur geglaubt werden, und diesen Unterschied im Fürwahrhalten zu bezeichnen, habe die Sprache kein anderes Wort, als das Wort Glauben. Nun ist aber dies

fer Unterschied, wie Sie ebenfalls behaupten, schon längst und vielfältig wahrgenommen worden. Wie geht es denn zu, daß man des einzigen Wortes, welches die Sprache hat, dabei entbehren konnte? Denn der Gebrauch, den Sie von diesem Worte machen, ist doch unerhört; man findet es nirgendwo in derselbigen Bedeutung.

Ich.

Nirgendwo? Schlagen Sie nur die Recension von Reid's Essays on the intellectual Powers of man, im April der diesjährigen (1786) Allg. Litt. Zeitung auf; da finden Sie dieses Wort gerade in derselbigen Bedeutung; und so werden Sie es überall finden, wo über diese Materie philosophirt wird. Noch einmal, die Sprache hat kein anderes Wort *)

Er.

Was? In der Allg. Litt. Zeitung?

*) Auch Mendelssohn bedient sich desselben. S. Morgenstunden, erste Ausgabe. S. 106.

Ich.

Da, lesen Sie, S. 182, „Er (Reid)
 „unterscheidet *Conception* . . . von Per-
 „ception, das vielleicht am besten durch Em-
 „pfindung gegeben wird; denn es ist nach
 „seiner Definition, die Vorstellung einer Sa-
 „che verbunden mit dem Glauben
 „von ihrem äusseren Gegenstande.“

Er.

Ich muß lachen, daß Sie sogleich mit ei-
 nem Beleg aus demselbigen Journal her der
 Hand sind, welches Ihnen die empfindlichsten
 Verwürfe über den Gebrauch eben dieses
 Wortes gemacht hat.

Ich.

Ich habe die auffallendsten dieser Verwürfe
 ausgezogen und zusammengestellt. Sie liegen
 hier in meinem Hume. Wollen wir einmal
 das Blatt mit einander ablesen?

Er.

Sehr gern.

Joh.

„Allg. Litt. Zeitung Nro. 36. und Nro.
 „125. Wir glauben nicht, daß wir einen
 „Eörper haben, und daß außer uns andre
 „Eörper und andre denkende Wesen vorhan-
 „den sind; sondern: wir empfinden uns selbst,
 „empfinden unsern und andre Eörper auß-
 „ser uns, und schließen auf denkende
 „Wesen außer uns. Logik und Gemeinsinn
 „haben seit undenklichen Zeiten zwischen
 „Glauben und Empfindung einen Unterschied
 „gemacht. Ihn vernachlässigen, heißt einen
 „der ersten Begriffe der Vernunftlehre ganz
 „unnöthig verwirren. Was andre Empfin-
 „dung, sinnliche Ueberzeugung heißen, auch
 „Glaube zu nennen, ist eine willkürliche
 „Verdrehung des gemeinen Sprachgebrauchs,
 „Wortspielerey, um den Schein zu gewin-
 „nen, als hätte man etwas neues gesagt.
 „Kavadokim ist aber noch etwas schlimmer als
 „Nagadokim. Man soll bekannte Sachen mit
 „bekannten Worten ausdrücken; gangbare
 „Münze nicht eigenmächtig umprägen; nicht
 „einen, wo nicht blauen, wenigstens doch

„leeren Dunst erregen, Mißverstand veran-
 „lassen, und zu dem Verdacht Gelegenheit
 „geben, man wolle unvermerkt alles auf
 „Glauben an positive Sätze der Religion zu-
 „rück bringen.“ — Fällt Ihnen etwas er-
 hebliches ein, das ich ausgelassen hätte?

Er.

Nichts erhebliches; nur daß ich die ein-
 schärfenden Wiederholungen vermissen, deren
 Nachdruck aber, wie mir dünkt, durch die
 dichte Zusammenstellung der Urtheile ziemlich
 ersetzt wird. Ich bin neugierig, wie man
 Ihre Gründe, wenn Sie damit hervorrücken,
 empfangen wird.

Ich.

Gründe? Ich habe etwas Besseres, wor-
 der man nicht so schlechterdings bersfahren,
 oder es nur gerade zu unter die Bank schieben
 darf, wie Gründe: ich habe eine Autorität *).

*) Cartesius wünschte seine Schrift über den
 Menschen der Sorbonne zuzueignen, und
 schrieb an den Vater Merseune: „Ich muß
 „auf alle Weise suchen mich auf Autorität zu

Alle die bittern Vorwürfe, die ich eben abgelesen habe, die muß alle hier mein guter David Hume aufladen. Er mag sehen, wie er sich mit der Logik und dem Menschenverstande vergleicht, und zu den ersten Regeln des Vernunftgebrauchs den Rückweg findet; er mag sehen, wie er die Vorwürfe von *arrogance*, von Wortspielerey, Windmacherey, blauen oder leeren Dunst, vornemlich aber den Verdacht von sich abtreibe: er wolle unvermerkt alles auf Glauben an positive Sätze der Religion zurück bringen: denn es ist auch nicht Einer von diesen Ausfällen, der ihm nicht gerade auf den Leib gieng, da er sich des Wortes Glaube nicht allein in demselbigen Verstan-

„flügen, weil die Wahrheit an sich so wenig „gilt.“ — Daß die Sorbonne für den Cartesianus selbst keine Autorität war, bedarf wohl keiner Erinnerung. Hier sind seine eigenen Worte: *Fateor enim tibi, quorundam cavillationibus eo me adductum fuisse, ut aliena dehinc autoritate, quantum potero, munitum me velim, quandoquidem veritas sola tantopere algeat.* Ep. P. II. Ep. 43.

de, werlum es von mir gebraucht worden ist, bedient, sondern auch bey demselben mit Besacht sich aufhält, um zu erhärten, daß es das eigentliche Wort für die Sache sey; das Einzige, dessen man sich dabey mit Fug bedienen könne *).

*) Man hat mir noch besonders, und als etwas doppelt und dreyfach unerhörtes vorgeworfen, daß ich sogar von unserm eigenen Körper sage, auch sein Daseyn könne nur geglaubt werden. Neufferst bestrebtend ist dieser Vorwurf, da sich dieselbige Behauptung bey Cartesius und einer Menge Philosophen nach ihm findet. Bilsinger sagt in seinen Dilucid. Phil. 4. CCXLIII. „Scio, ridere homines, si quis postulet, ut probent, hoc corpus esse suum corpus. Rideant sane, si quis dubitandus quærat. Idea enim illius notæ tam est omnibus hominibus communis & clara, ut nemo hic falli possit. Sed philosophi, est, distinde nosse, quod alii clare norunt: hoc est, posse criteria illa, quibus omnes homines sua discernunt corpora, enumerare. Unde nosse, hoc corpus esse corpus tuum? Absit, ut philosophus respondeat cui

Er.

Ihr Geheimniß wird los. Richten Sie
 doch nur vollends damit heraus.

infantibus: ich weiß es eben!" Hierauf be-
 weist er im 247 und 248ten S., wie wir
 deucht unwiderleglich, daß man das wirkliche
 Daseyn der Dinge, die uns außer unserm
 Körper erscheinen, nicht bezweifeln könne,
 ohne zugleich das Daseyn unseres eignen Kör-
 pers zu bezweifeln. Der gelehrte und ver-
 dienstvolle Redacteur der Jenaer Literaturzei-
 tung, Herr Professor Schüz, fängt seine
 Metaphysik (Leipzig, 1776.) mit diesen Wor-
 ten an (S. 22. u. 23.): „Die menschliche
 „Seele ist ihres eigenen Daseyns gewiß; in-
 „dem sie sich ihrer Vorstellungen bewußt ist.
 „Niemand hat je seine eigene Existenz bezwei-
 „felt. Aber ob außer der Seele das, was
 „man Körper nennt, existire, darüber konnte
 „ein Zweifel entstehen. Hier ist der Ort noch
 „nicht, ihn ganz zu untersuchen, u. s. w.“—
 Eine höchst merkwürdige Stelle über diese
 Matière findet sich in Buffons Naturgeschichte
 (Tom. II. p. 432. u. s. prem. Edit. in 4to),
 die ich bedauere, nicht ganz hier einrücken zu
 können. Ich theile folgende Zeilen (p. 434.)
 aus

Ich.

Ohne mich lange bitten zu lassen, nachdem ich schon so viel verrathen habe.

Zuerst, als Vorbereitung, sehen Sie in dem Abschnitte über die Akademische oder Skeptische Philosophie, hier diese Stelle *):

aus der Mitte. „Cependant nous pouvons CROIRE qu'il y a quelque chose hors de nous, mais nous n'en sommes pas sûrs, au lieu que nous sommes assurés de l'existence réelle de tout ce qui est en nous; celle de notre ame est donc certaine, & celle de notre corps paroît douteuse, dès qu'on vient à penser que la matiere pourroit bien n'être qu'un mode de notre ame, une de ses façons de voir.“ Also auch Buffon glaubt nur, daß er einen Körper hat.

- *) Da die bekannte deutsche Uebersetzung des Hume mit nicht Genüge thut, und man an der Pünktlichkeit der meinigen zweifeln könnte, so werde ich überall den Englischen Text beifügen. Meine Ausgabe ist die Londoner von 1770. in klein 8vo. — „It seems evident, „that men are carried, by a natural instinct

„Es scheint undäugbar, daß die Menschen
 „durch einen angeborenen Trieb, oder eine
 „Grundbeschaffenheit ihres Wesens, gends
 „thiget werden, ihren Sinnen zu glau-
 „ben; und daß wir ohne alle Vernunft-
 „schlüsse, ja fast vor allem Gebrauche der
 „Vernunft, eine äussere Welt beständig vors

„or prepossession, to repose faith in their
 „senses: and that, without any reasoning,
 „or even almost before the use of reason,
 „we always suppose an external universe,
 „which depends not on our perception,
 „but would exist, though we and every
 „sensible creature were absent or annihila-
 „ted. Even the animal creation are gover-
 „ned by a like opinion, and preserve this
 „belief of external objects, in all their
 „thoughts, designs, and actions This
 „very table, which we see white, and
 „which we feel hard, is believed to exist,
 „independent of our perception, and to be
 „something external to our mind, which
 „perceives it *Hume's Enquiry con-*
 „cerning *Human Understanding*. Sect.
 „XII.

„aussetzen, die von unserer Wahrnehmung
 „unabhängig ist, und auch alsdann noch be-
 „stehen würde, wenn auch wir und alle andre
 „empfindende Wesen nicht mehr darum ge-
 „genwärtig oder ganz vernichtet wären.
 „Selbst das Thiergeschlecht steht unter der
 „Herrschaft dieser Meinung, und bleibt dem
 „Glauben an äussere Gegenstände in allen
 „seinen Gedanken, Absichten und Handlungen
 „getreu." . . . „Von dieser Tafel hier,
 „die wir nach dem Gesichte weis, und nach
 „dem Gefühl hart nennen, glauben wir,
 „daß sie wirklich vorhanden sey;
 „vorhanden unabhängig von unserer Empfin-
 „dung, und als Etwas ausser dem empfin-
 „denden Wesen, welches ihre Vorstellung
 „hat."

Nun wollen wir die eigentlichen Haupt-
 stellen aufschlagen. Sie erinnern sich doch
 Hume's berühmter Zweifel gegen die Zuver-
 lässigkeit der Schlüsse, die wir aus einer
 nothwendigen Verknüpfung von Ursache und
 Wirkung herzuleiten pflegen.

Er.

Wenn ich mich recht erinnere, so sind seine Gründe kürzlich diese. Der sinnliche Schein entdeckt uns nichts von den innern Kräften der Dinge. Adam, da er zuerst einen durchsichtigen See erblickte, konnte nicht wissen, daß er ersticken würde, wenn er sich hineinstürzte; eben so wenig von dem Einen Körper, daß es die Kraft habe ihn zu ernähren, als von dem andern, daß er diese Kraft nicht habe. Wir wagen auch nie auf einzelne Wahrnehmungen, wenn wir zum erstenmal eine Erscheinung unmittelbar auf eine andre folgen sehen, von der ersten zu entscheiden, daß sie eine Ursache, und von der andern, daß sie eine Wirkung dieser Ursache sey. Dieses Band wird allein in der Imagination durch die wiederholte Erscheinung derselbigen Folge geknüpft. Und wie oft wird nicht ein solches Band, nachdem es Jahrhunderte gehalten hat, durch eine neue auffallende Entdeckung plötzlich zerrissen? Beweis genug, daß wir bloß das auf einander folgende; nie das verknüpfende in dieser Folge wahrnehmen. Selbst bey den

Bewegungen unseres eigenen Körpers, wissen wir bloß aus der Erfahrung, welche von diesen Bewegungen auf eine gewisse Bestimmung unseres Willens sich ergeben, und welche sich nicht darauf ergeben. Ich stehe von meinem Stuhle auf wenn ich will; aber ich schlafe nicht ein wenn ich will: der eigentliche medius terminus des Erfolgs oder Nichterfolgs ist uns aber in beiden Fällen gleich unbekannt. Und wie hier, so fehlt dieser medius terminus, wenn wir bis auf den geltenden Punkt zurückgehen, überall.

Das Verknüpfende der Erscheinungen, ihr Zusammenhang selbst, da derselbe sich nie in der Anschauung darstellt, kann noch weniger durch Vernunftschlüsse gefunden werden. Denn die bloß comparativ allgemeinen Sätze drücken nur eine unbestimmte Summa einzelner Wahrnehmungen aus, die vorhergegangen seyn müssen; schlechterdings allgemeine Sätze aber nur Verhältnisse von Begriffen, oder das Identische in denselben; so daß der unwidersprechliche Satz, idem est

idem , ihr ewiger medius terminus ist , aus welchem das Facit eines directen simplen Effectes sich nie ergeben kann.

Ich.

Vortreflich! Nun hören Sie an. (* „Nichts
 „ist freyer , als die Einbildungskraft des
 „Menschen , und obgleich sie den von den
 „äusserlichen und innerlichen Sinnen gelies-
 „erten Vorrath von Ideen nicht überschreiten
 „kann , so hat sie doch ein uneingeschränktes
 „Vermögen , diese Ideen zu mischen , zusam-
 „menzusetzen , zu trennen und zu theilen , um
 „alle Mannichfaltigkeiten der Dichtung und
 „des Wahns hervorzubringen. Sie kann
 „eine Folge von Begebenheiten mit allen Ums-

(* „Nothing is more free than the imagination
 „of man ; and though it cannot exceed that
 „original stock of ideas , furnished by the
 „internal and external senses , it has unli-
 „mited power of mixing , compounding ,
 „separating and dividing these ideas , to all
 „the varieties of fiction and vision. It can
 „feign a train of events , with all the ap-

„ständen der Wirklichkeit ersinnen, ihnen
 „Zeit und Ort bestimmt anweisen, sie als
 „wirklich vorhanden betrachten, sie ausnah-
 „men und mit allem dem versehen, was eine
 „Geschichtswahrheit an sich hat, die wir mit
 „der größten Gewissheit glauben. Worin
 „besteht nun der Unterschied zwischen einem
 „solchen einbilden und glauben? Er
 „liegt nicht bloß in einer besondern Vorstellung,
 „die mit einer solchen Vorstellung, welche
 „den Begriff des Wirklichen und Wahren
 „nach sich zieht, verknüpft, und mit dem,
 „was wir Empfindung nennen, nicht ver-

„pearance of reality, ascribe to them a
 „particular time and place, conceive them
 „as existent, and point them out to itself
 „with every circumstance, that belongs to
 „any historical fact, which it believes with
 „the greatest certainty. Wherein, there-
 „fore, consists the difference between such
 „a fiction and belief? It lies not merely in
 „any particular idea, which is annexed to
 „such a conception as commands our assent,
 „and which is wanting to every known
 „fiction. For as the mind has authority

„verknüpft wäre. Denn da die Seele über
 „alle ihre Vorstellungen Gewalt hat, so
 „könnte sie willkührlich diese besonderen Vor-
 „stellungen mit irgend einer Erdichtung ver-
 „knüpfen, und folglich glauben was ihr be-
 „liebte; welches der täglichen Erfahrung
 „widerspricht. In unserer Einbildung können
 „wir den Kopf eines Menschen mit dem Leibe
 „eines Pferdes vereinigen, aber es ist nicht
 „in unserer Macht zu glauben, daß ein sol-
 „ches Thier je da gewesen sey.

„Also folgt, daß der Unterschied zwischen
 „Erdichtungen und dem was wir glau-

„over all its ideas, it could voluntarily
 „annex this particular idea to any fiction,
 „and consequently be able to believe what-
 „ever it pleases, contrary to what we find
 „by daily experience. We can in our con-
 „ception, join the head of a man to the
 „body a horse; but it is not in our power
 „to believe that such an animal has ever
 „really existed.

„It follows, therefore, that the diffe-
 „rence between *fiction* and *belief* lies in some

„ben, in einer gewissen Empfindung oder
 „einem gewissen Gefühl liegt, welches mit
 „diesem verknüpft, mit jenem aber nicht ver-
 „knüpft ist; einem Gefühl, das nicht von
 „unserem Willen abhängt, und nach Wohl-
 „gefallen kann hervorgerufen werden. Die
 „Natur muß es erregen, gleich allen andern
 „Gefühlen; und es muß aus dem besondern
 „Zustande entspringen, in welchen die Seele
 „bey irgend einem besondern Anlasse gesetzt
 „wird. Wenn dieser oder jener Gegenstand
 „sich den Sinnen oder dem Gedächtniß dar-
 „stellt, so wird, durch die Macht der Ges-
 „wohnheit, die Einbildungskraft unmittelbar

„sentiment or feeling, which is annexed
 „to the latter, not to the former, and
 „which depends not on the will, nor can
 „be commanded at pleasure. It must be
 „excited by nature, like all other senti-
 „ments; and must arise from the particular
 „situation, in which the mind is placed
 „at any particular juncture. Whenever
 „any object is presented to the memory or
 „senses, it immediately, by the force of
 „custom, carries the imagination to con-

„ auf die Vorstellung geleitet, welche gewöhn-
 „ lich mit diesem Gegenstande verknüpft ist;
 „ und diese Vorstellung ist begleitet von einem
 „ Gefühl, welches sie von den leeren Träu-
 „ meren der Phantasie unterscheidet. Hier-
 „ inn besteht die ganze Natur des
 „ Glaubens. Denn da wir keine Thatsa-
 „ che dergestalt auffassen, daß der Begriff
 „ ihres Gegentheils unmdglich wäre, so würde
 „ zwischen einer Vorstellung, die wir als das
 „ Wirkliche bezeichnend annehmen, und einer
 „ andern, die wir als solche verwerfen, kein
 „ Unterschied vorhanden seyn, würde dieser
 „ Unterschied mittelst einer gewissen Empfind-

„ ceive that object, vvhich is usually con-
 „ joined to it; and this conception is atten-
 „ ded vvith a feeling or sentiment, different
 „ from the loose reveries of the fancy. In
 „ this consists the vvhole nature of belief.
 „ For as there is no matter of fact vvhich
 „ vve believe so firmly, that vve cannot
 „ conceive the contrary, there vvould be
 „ no difference betvvén the conception
 „ assented to, and that vvhich is rejected,
 „ vvère it not for some sentiment, vvhich

„bung nicht gegeben. Wenn ich auf einer
 „glatten Tafel eine Billardkugel gegen eine
 „andere sich bewegen sehe, so kann ich mir
 „leicht die Vorstellung machen, daß jene Ku-
 „gel im Moment der Berührung stille stehen
 „bliebe. Diese Vorstellung hat an sich nichts
 „widersprechendes; aber sie ist doch von einer
 „ganz andern Art als jene, die mir den Stoß
 „und die dadurch der einen Kugel von der an-
 „dern mitgetheilte Bewegung darstellt.

„Der Versuch, von diesem Gefühl eine
 „Erklärung zu geben, würde ein sehr schwe-
 „res, wo nicht unmögliches Unternehmen

„distinguishes the one from the other. If
 „I see a billard — ball moving towards
 „another, on a smooth table, I can easily
 „conceive it to stop upon contact. This
 „conception implies no contradiction; but
 „still it feels very differently from that con-
 „ception, by which I represent to myself
 „the impulse, and the communication of
 „motion from one ball to another.

„Were we to attempt a definition of this
 „sentiment, we should, perhaps, find it
 „a very difficult, if not an impossible task;

„seyn, gerade so, als wenn wir einem, der
 „nie Kälte oder Zorn empfunden hätte, jenes
 „Gefühl und diese Leidenschaft begreiflich ma-
 „chen wollten.“ **GLAUBE** ist der wahre
 „eigentliche Name für dies Gefühl, und nie-
 „mand kann wegen seiner Bedeutung sich in
 „Verlegenheit befinden, da jeder Mensch in
 „jedem Augenblick der durch dieses Wort be-
 „zeichneten Empfindung sich bewußt ist. Ue-
 „brigens möchte es nicht unzulässig seyn, eine
 „Beschreibung dieses Gefühls zu versuchen,
 „in Hoffnung, daß wir auf diese Weise zu

„in the same manner as if we should en-
 „deavour to define the feeling of cold or
 „passion of anger, to a creature vvho never
 „had an experience of these sentiments.
 „**BELIEF** is the true and proper name of
 „this feeling; and no one is ever at a loss
 „to knowv the meaning of that term; be-
 „cause every man is every moment conscious
 „of the sentiment represented by it. It
 „may not, however, be improper to at-
 „tempt a *description* of this sentiment; in
 „hopes vve may, by that means, arrive at
 „some analogies, vvhich may afford a more

„einigen Analogien gelangen möchten, die
 „uns einer Einsicht in dasselbe näher bräch-
 „ten. Ich sage also, daß Glaube nichts an-
 „ders ist, als eine stärkere, lebendigere,
 „mächtigere, festere, anhaltendere Vorstel-
 „lung eines Gegenstandes, als die Einbil-
 „dungskraft allein je zu erreichen im Stande
 „ist. Diese Mannichfaltigkeit von Ausdrücken,
 „die sehr unphilosophisch scheinen mag, hat
 „allein zur Absicht, jenen Act der Seele zu
 „bedeuten, in welchem das Reale, oder was
 „dafür gehalten wird, mehr Gegenwart,
 „mehr Gewicht im Verstande, und einen
 „stärkeren Einfluß auf die Leidenschaften und

„perfect explication of it. I say then, that
 „belief is nothing but a more vivid, lively,
 „forceible, firm, steady conception of an
 „object, than vvhat the imagination alone
 „is ever able to attain. This variety of
 „terms, vvhich may seem so unphilosophi-
 „cal, is intended only to express that act
 „of the mind, vvhich renders realities, or
 „vvhat is taken for such, more present to
 „us than fictions, causes them to vveight
 „more in the thought, and gives them a

„die Einbildungskraft erhält, als das Erdich-
 „tete. Es ist unnütz über Worte zu streiten,
 „wenn wir in der Sache einig sind. Die
 „Einbildungskraft hat über ihre Vorstellun-
 „gen zu gebieten; sie kann sie auf alle mög-
 „liche Weise mischen und verändern; sie kann
 „erdichtete Gegenstände mit allen Umständen
 „des Orts und der Zeit hervorbringen; sie
 „kann sie mit dem vollen Anstrich der Wahr-
 „heit, gerade wie sie hätten vorhanden seyn
 „können, uns vor Augen stellen. Da aber
 „dennoch die Einbildungskraft mit diesem
 „Vermögen es für sich allein nie dahin brin-

„superior influence on the passions and ima-
 „gination. Provided vve agree about the
 „thing, it is needless to dispute about the
 „terms. The imagination has the command
 „over all its ideas, and can join and mix
 „and vary them, in all the vvays possible.
 „It may conceive fictitious objects vvith all
 „the circumstances of place and time. It
 „may set them, in a manner, before our
 „eyes, in their true colours, just as they
 „might have existed. But as it is impolli-
 „ble that this faculty of imagination can

„gen kann, den Glauben zu bewürken, so ist
 „es klar, daß der Glaube nicht auf einer be-
 „sonderen Natur oder Ordnung der Vorstel-
 „lungen, sondern auf der Art ihrer Wahr-
 „nehmung, und wie sie von der Seele em-
 „pfunden werden, beruhe. Ich gestehe, daß
 „es unabgänglich ist, dies Gefühl, oder diese
 „Art der Wahrnehmung vollkommen klar zu
 „machen. Es giebt Worte, die etwas ähn-
 „liches ausdrücken; aber das wahre ei-
 „gentliche Wort dafür ist Glaube,
 „ein Ausdruck, den jedermann im gemeinen
 „Leben versteht. Und die Philosophie kann

„ever, of itself, reach belief, it is evident,
 „that belief consists not in the peculiar na-
 „ture or order of ideas, but in the *manner*
 „of their conception, and in their *feeling*
 „to the mind. I confess, that it is impossi-
 „ble perfectly to explain this feeling or man-
 „ner of conception. We may make use of
 „words, which express something near it.
 „But its true and proper name, as we ob-
 „served before, is belief; which is a *term*,
 „that every one sufficiently understands in
 „common life. And in philosophy we can

„nicht mehr herausbringen, sondern muß dar-
 „bey stehen bleiben, daß Glaube Etwas von der
 „Seele Gefühltes sey, welches die Be-
 „jahung des Wirklichen und seine Vorstellung,
 „von den Erdichtungen der Einbildungskraft
 „unterscheidet. Dadurch erhalten jene Vorstel-
 „lungen mehr Gewicht und Einfluß, setzen sich
 „in größeres Ansehen, durchdringen die Seele,
 „und werden zum herrschenden
 „Prinzipio unserer Handlungen.“

Nun, was sagen Sie zu dieser Vorlesung?

Er.

Was jedermann wird sagen müssen. Nicht
 allein

„go no farther than assert that belief is so-
 „mething felt by the mind, vvhich distin-
 „guishes the ideas of the judgment from
 „the fictions of the imagination. It gives them
 „more vveight and influence; makes them
 „appear of greater importance, inforces
 „them in the mind; and renders them the
 „governing principle of our actions.“ —
*Hume's Enquiry concerning Human Un-
 derstanding.* Sect. V. — Seite 71 — 73.
 im zten Bande der von mir angezeigten Aus-
 gabe seiner Essays.

allein derselbige Gebrauch des Wortes Glaube, sondern auch Ihr Satz: daß Glaube das Element aller Erkenntniß und Wirklichkeit sey, liegt hier klar zu Tage. Es scheint sogar, daß Hume unter diesem Satz noch mehr befaßt, und ihm eine sich weiter verbreitende Anwendung giebt, als Sie.

Ich.

Allerdings. Ich gebe Ihnen hernach das Buch mit nach Hause, damit Sie den ganzen Abschnitt, und auch die beiden folgenden mit Muße und Aufmerksamkeit lesen. Das zweifelte Wort Glaube kommt immer wieder vor, und Sie werden finden, daß wir ohne Glauben nicht vor die Thüre gehen, und weder zu Tische noch zu Bette kommen können.

Er.

Nun fehlte nichts, als daß Sie auch noch den Gebrauch des Wortes Offenbarung, bey der Wahrnehmung der Dinge außer uns, aus dem Hume oder sonst einem berühmten Manne von eben so gutem Namen, zu rechtfertigen im Stande wären.

Ich.

Was der allgemeine Sprachgebrauch recht fertigt, sollte das noch eines besondern Beweisspiels oder Zeugnisses bedürfen? Wir sagen ja gewöhnlich im Deutschen, daß die Gegenstände sich uns durch die Sinne offenbaren. Eben so drückt man sich im Französischen, Englischen, Lateinischen und mehreren andern Sprachen aus. Mit dem besondern Nachdruck, welchen ich auf diese Redensart gelegt, kann sie im Hume nicht vorkommen; unter andern bedwegen, weil er es überall unentschieden läßt, ob wir Dinge wirklich außer uns, oder bloß als außer uns wahrnehmen. Darum heißt es auch in der Stelle, die ich Ihnen eben vorlas: „das Reale, oder was dafür gehalten wird.“ Und nach seiner ganzen Denkungsart mußte er, in der speculativen Philosophie, dem skeptischen Idealismus geneigter als dem Realismus seyn. Der entschiedene Realist hingegen, der auf das Zeugniß seiner Sinne äußere Dinge unbezweifelt annimmt; nach dieser Gewisheit jede andere Ueberzeugung abwiegelt, und nicht an-

ders denken kann, als daß aus dieser Grunde-
 erfahrung alle Begriffe, selbst diejenigen,
 welche wir a priori nennen, müssen hergelei-
 tet werden — Ein solcher entschiedener Rea-
 list, wie soll er das Mittel benennen, wodurch
 ihm die Gewißheit von äusseren Gegenständen,
 als Dingen an sich, zu Theil wird? Er
 hat nichts, worauf sein Urtheil sich stützen
 könnte, als die Sache selbst; nichts als das
 Factum, daß die Dinge wirklich vor ihm ste-
 hen. Kann er sich mit einem schicklichen
 Worte, als dem Worte Offenbarung
 hierüber ausdrücken; ist nicht hier vielmehr
 die Wurzel dieses Wortes, und die Quelle
 seines Gebrauchs zu suchen?

Er.

So scheint es allerdings.

Ich.

Daß diese Offenbarung eine wahrhaft
 wunderbare genannt zu werden verdiene,
 folgt von selbst. Denn wenn man die Gründe
 für den Satz: daß unser Bewußtseyn (Wech-
 terdings nichts anders als bloße Bestimmun-

gen unseres eigenen Selbstes zum Inhalt haben könne, gehörig ausführt, so steht der Idealismus, als mit der speculativen Vernunft allein verträglich, in seiner ganzen Stärke da. Bleibt nun der Realist demohns erachtet ein Realist, und behält den Glauben, daß z. B. dieses hier, was wir einen Tisch nennen, keine bloße Empfindung, kein nur in uns selbst befindliches Wesen, sondern ein von unserer Vorstellung unabhängiges Wesen ausser uns sey; das von uns nur wahrgenommen wird: so darf ich ihn kühn nach einem schicklicheren Beywort für die Offenbarung fragen, deren er sich rühmt, indem er behauptet, daß seinem Bewußtseyn sich etwas ausser ihm darstelle. Wir haben ja für das Daseyn an sich eines solchen Dinges ausser uns gar keinen Beweis *), als das Daseyn dieses Dinges selbst, und müssen es schlechterdings unbegreiflich finden, daß wir ein solches Daseyn gewahr werden können. Nun behaupten wir aber, wie gesagt, demohns

*) Critik der reinen Vernunft, S. 368.

achtet, daß wir es gewahr werden; behaupten, mit der vollkommnensten Ueberzeugung, daß Dinge wirklich außer uns vorhanden sind: daß unsere Vorstellungen und Begriffe sich nach diesen Dingen, die wir vor uns haben, und nicht, umgekehrt, daß die Dinge, die wir vor uns nur zu haben wähnen, sich nach unseren Vorstellungen und Begriffen bilden. — Ich frage: worauf stützt sich diese Ueberzeugung? In der That auf nichts, als gerade zu auf eine Offenbarung, die wir nicht anders als eine wahrhaft wunderbare nennen können.

Er.

Aber wenigstens doch keine unmittelbare?

Ich.

Unmittelbar in Absicht auf uns, weil wir das eigentliche Mittelbare davon nicht erkennen. Aber deswegen zu läugnen, daß sie durch ein natürliches Mittel dennoch geschehe; oder wie der Idealist, das Factum selbst, als der Vernunft entgegen, zu verwerfen: dies halte ich beydes dem ächten philosophi-

schen Geiste nicht gemäß. Zu oft sehen wir den innigsten Erfahrungen Schlüsse aus entfernten höchst unvollkommenen Erfahrungen entgegen, und davor unbegrifflich auf dergleichen Schlüsse. Leibniz hatte wohl Recht, da er sagte: Die Menschen suchen was sie schon wissen, und wissen nicht was sie suchen *).

Er.

Ich bin vollkommen Ihrer Meinung. — Mir schwebt iht eine Stelle von Hume in Gedanken, auf die ich mich umsonst besinne, wo auch er, bey Gelegenheit der sinnlichen Vorstellungen, von Offenbarung spricht. Erinnern Sie sich nichts davon?

Ich.

Sie werden eine Stelle meynen, die in demselbigen Abschnitte steht, aus dem ich Ihnen zuerst vorlas. Den gegenwärtigen Punkt unserer Unterredung wird sie wohl nicht treffen. Sehen Sie hier!

*) Nouv. Essais. p. 132.

Er.

Ganz richtig. „Zu der Wahrhaftigkeit
 „des höchsten Wesens seine Zuflucht zu neh-
 „men, um die Wahrhaftigkeit unserer Ein-
 „ze zu beweisen, wäre ein höchst sonderba-
 „rer Umweg. Kame Gottes Wahrhaftig-
 „keit bey dieser Sache im mindesten in An-
 „spruch, so müßten unsere Sinne überall
 „unträglich seyn; weil Gott unmöglich be-
 „trügen kann. Zu geschweigen, daß wenn
 „die äußerliche Welt einmal in Zweifel ge-
 „zogen wird, schwerlich noch Verweise für
 „das Daseyn Gottes, oder irgend eine seiner
 „Eigenschaften werden aufzutreiben seyn.“ *)
 An der Seite, wo ich glaubte, paßt diese
 Stelle freylich nicht; aber sie paßt an einer
 andern, weil sie an die größte Schwierigkeit
 erinnert, die sich bey dieser Sache überhaupt
 findet, nemlich zu bestimmen: in wie fern
 wir, vernünftiger Weise, dem Bericht unse-

*) Hume's Inquiry concerning Human Under-
 standing. Sect. XII. Im 3ten Theil seiner
 Essays, S. 215.

rer Sinne glauben dürfen oder nicht. Daß sie unaufhörlich betrügen, liegt am Tage, und wenn man der Menge ihrer Täuschungen nachdenkt, so scheint der Argwohn sehr verzeihlich, daß unsere ganze sinnliche Welt, mit unserem Verstande, der sich ganz auf sie bezieht, weiter nichts, als ein optischer Betrug sey. Am mehrsten Genüge hierüber hat mir noch Bonnet mit denen Einschränkungen gethan, die er im XV. Hauptstücke seines analytischen Versuchs vorträgt.

J d.

Was Bonnet an diesem Orte sagt, ist wirklich sehr gut überdacht. Aber viel durchgedachter und tiefer ausgeholt, was Sie sich erinnern müssen, im Sophyle meines Freundes des Hemsterhuis gelesen zu haben.

Nach dem Sophyle sind unsere Vorstellungen von den Gegenständen, das Resultat der Beziehungen, welche sich zwischen uns und den Gegenständen, und allem was uns von den Gegenständen trennt, befinden. So sind

zwischen uns und den sichtbaren Gegenständen, Licht, unsere Augen, der Verlauf der Nerven. Sehen wir jetzt 3. N. für den Gegenstand die Zahl 4; für den Inbegriff von allem, was zwischen uns und dem Gegenstande ist, die Zahl 3; und für die Vorstellung des Gegenstandes, die Zahl 12. Nun wäre freylich $12 \neq 4$. Wäre aber die Zahl 4 nicht 4, so wäre 4 multipliciert mit 3, nicht 12. Die Vorstellung $= 12$, ist also weder die reine Vorstellung der für den Gegenstand gesetzten Zahl 4, noch der für den Inbegriff dessen, was sich zwischen ihm und mir befindet, gesetzten Zahl 3, noch der Handlung des Zusammen- und Aufnehmens: sondern sie ist die Vorstellung von 12. Betrachte ich nun 3. N. eine Kugel, so giebt der äußerliche Gegenstand, nebst allem was sich zwischen ihm und mir befindet (der gesammte Eindruck und seine Aufnahme in mir), diejenige Vorstellung, die ich eine Kugel nenne. Betrachte ich eine Säule: so giebt der äußerliche Gegenstand, nebst allem was sich zwischen ihm und mir befindet, diejenige Vorstellung, die ich

eine Schule nenne: da aber, was sich zwischen mir und der Kugel befindet, dasselbige ist; was sich auch zwischen mir und der Schule befindet, so muß ich schließen, daß der Unterschied, welchen ich zwischen der Kugel und der Schule wahrnehme, sich in diesen Gegenständen selbst befindet. — Sie begreifen, wie fruchtbar an Folgerungen diese Bemerkung seyn muß.

Auf diese Weise also zeigt Hemsterhuis, daß eine wahrhafte Analogie zwischen den Dingen und unsern Vorstellungen von ihnen seyn müsse; und daß in den Verhältnissen unserer Vorstellungen, die Verhältnisse der Dinge selbst, auf das genaueste gegeben werden; welches auch die Erfahrung bestätigt, indem sonst schwerlich eine Erfindung der Kunst, deren Ausführung nach einem bloßen Ideal versucht werden muß, je in der Wirklichkeit zutreffen und gelingen würde.

Er.

In der That, diese Vorstellungsart befriedigt sehr. Sagen Sie mir: Hemsterhuis be-

hauptet doch auch, daß unsere Ueberzeugung von dem wirklichen Daseyn (oder dem Daseyn an sich) der Dinge außer uns eine unmittelbare Ueberzeugung sey?

Ich.

Wenigstens streift er nur an den Versuch, sie erst durch den Verstand herauszubringen.

Er.

Von Bonnet weiß ich, daß er diesen Weg einschlägt, und auch unser Ich, erst mit Hülfe der Einbildungskraft, durch eine Operation des Verstandes herausbringt.

Ich.

Wo wird derselbige Weg nicht eingeschlagen? Der Realist aber, wenn er ihn geht, muß nothwendig dem Idealisten in die Schlinge kommen.

Er.

Helfen Sie mir aus einer, in der ich mich in diesem Augenblick gefangen fühle. Ich glaubte begriffen zu haben, daß unsere Ueberzeu-

gung von dem eigenen Daseyn der Gegenstände unserer Vorstellungen, nur eine unmittelbare seyn könne; und nun denkt mir doch wieder, daß sie auf einer Schlussfolge beruhe. Einen Theil meiner Vorstellungen bringe ich willkürlich hervor, und verknüpfe sie nach Wohlgefallen: hier fühle ich mich als ein thätiges Wesen. Eine Menge anderer Vorstellungen kann ich nicht willkürlich hervorbringen, noch sie beliebig verknüpfen: hier fühle ich mich als ein leidendes Wesen. Die Vergleichung beyder Vorstellungen, der willkürlichen und unwillkürlichen in ihrer Entstehung und Verknüpfung, leitet mich zu dem Schlussse, daß jene eine Ursache ausser mir haben müssen: folglich zu dem Begriff und der Ueberzeugung, von wirklich ausser mir vorhandenen, von meinen Vorstellungen unabhängigen Gegenständen.

Ich.

So machen Sie es in der That? — Also hier dieser Tisch; dort jenes Schachbrett mit seinen aufgestellten Figuren; meine Wenigkeit

die mit Ihnen spricht: wir werden, nur durch einen Schluß, aus Vorstellungen, für Sie zu Dingen an sich? Erst hinten nach, durch einen Begriff, den Sie uns beifügen, gelangen wir dazu, daß wir wohl außer Ihnen vorhanden, und nicht bloße Bestimmungen Ihres eigenen Selbstes seyn mögen? — Warum nicht? Die Vorstellung, als bloße Vorstellung, kann und muß ja wohl vorgehen! Sie ist ja überall das Erste! Wirklichkeit, Seyn, nur ein hinzukommendes Prädicat; weil unsere Seele eine Vorstellungskraft ist, folglich die Vorstellung als bloße Vorstellung vorab bewirken muß. Aus dem Dyrtheischen *Ex* des Denkbaren, das ist, aus dem *Principio Contradictionis*, gehen die Dinge, ohne den entbehrlichen Umstand der Realität, zuerst hervor; Möglichkeit ist. . .

Er.

Hören Sie auf, Sie werden ungeduldig.

Ich.

Es ist wahr; ich habe Mühe gelassen zu bleiben, wenn ich auf diesen Punkt komme.

Wie ist, als sähe ich die Leute auf den Köpfen gehen, unterdessen sie aus vollem Halse schreien: Kopf oben! Kopf oben! Und, Kopf ab dem Keger, dem Kopf Verdachter, der auf seinen Füßen stehen bleibt!

Er.

Sie wissen, daß ich hierüber mit Ihnen gleich denke, und es höchst ungereimt finde, die Materie aus der Form entspringen zu lassen; das Reale dem Idealen, das Wirkliche dem Möglichen, die Sache dem Begriff als eine bloß hinzukommende Bestimmung nur beysügen zu wollen. Aber ist es denn eine eben so ungereimte Vorstellung, daß wir die Ueberzeugung von dem wirklichen Daseyn der Gegenstände ausser uns daher erhalten, daß uns ihre Vorstellungen ohne unser Zuthun gegeben werden, und wir, bey gedffneten Sinnen, nicht einmal vermögend sind, sie abzuweisen; daher; daß wir uns dabey passiv fühlen?

Ich.

Auch das Bewußtseyn wird uns ohne unser Zuthun gegeben; wir sind auch dieses nicht

vermögend abzuweisen, und fühlen uns dabei nicht weniger passiv als bei denen Vorstellungen, die wir, von äußeren Dingen, nennen. Worin liegt nun der Unterschied des leidenden Zustandes in beiden Fällen? *)

Er.

Ich sehe Licht! — Der Gegenstand trägt eben so viel zur Wahrnehmung des Bewußtseyns bey, als das Bewußtseyn zur Wahr-

*) *Vita est principium perceptionis.*

Representatio externi in interna, compacta in simplici, multitudinis in unitate, severa perceptionem constituit.

SENSIO est perceptio quæ aliquis distinctè involvit, & cum attentione & memoria conjuncta est.

Leibn. Opp. II. P. I. p. 227. 232.

Vorstellungen von äußern Dingen, ohne Einbildung und Bewußtseyn, sind nach Leibnizens Lehre nicht unmöglich; unmöglich aber, auch nach seiner Lehre, Einbildung und Bewußtseyn, ohne Vorstellungen von äußern Dingen.

nehmung des Gegenstandes. Ich erfahre, daß ich bin, und daß etwas außer mir ist, in demselben untheilbaren Augenblick; und in diesem Augenblicke leidet meine Seele vom Gegenstande nicht mehr als sie von sich selbst leidet. Keine Vorstellung, kein Schluß vermittelt diese zwiefache Offenbarung. Nichts tritt in der Seele zwischen die Wahrnehmung des Wirklichen außer ihr und des Wirklichen in ihr. Vorstellungen sind noch nicht; sie erscheinen erst hinten nach, als Schatten der Dinge, welche gegenwärtig waren. Auch können wir sie immer auf das Reale, wovon sie genommen sind, und welches sie voraussetzen, zurückführen; und wir müssen sie jedesmal darauf zurückführen, wenn wir wissen wollen, ob sie wahr sind.

Ich.

Sie haben's gefunden! Aber ich bitte, strengen Sie noch einmal Ihre ganze Aufmerksamkeit an, und fassen Sie Ihr Wesen in dem Punkte einer einfachen Wahrnehmung zusammen, damit Sie ein für allemal inne, und
für

für Ihr ganzes Leben unerschütterlich überzeugt werden : daß auch bey der aller-ersten und einfachsten Wahrnehmung, das Ich und das Du, inneres Bewußtseyn und äußerlicher Gegenstand, sogleich in der Seele da seyn muß; beydes in demselben Au, demselben untheilbaren Augenblicke, ohne vor und nach, ohne irgend eine Operation des Verstandes, ja ohne in diesem auch nur von ferne die Erzeugung des Begriffes von Ursache und Wirkung anzufangen.

Er.

Gewiß, mein Freund, ich habe dies nur so gefaßt, daß nie mehr ein Zweifel dagegen in mir aufkommen kann. Mir ist nicht anders, als ob ich am hellen Mittage aus einem tiefen Traum erwachte.

Nun helfen Sie mir, wo möglich, aus noch Einem Traume.

Ich sehe vollkommen ein, daß wir bey der bloßen Wahrnehmung äußerlicher Dinge, nichts erfahren, was uns auf den Begriff von Ursache und Wirkung leiten könnte. Aber

wie gelangen wir nun zu diesem Begriffe? Es ist schon so viel über diesen Gegenstand geschrieben worden, und wird nun von neuem so viel darüber geschrieben. Mendelssohn in seinen Morgenstunden gründet den Begriff von Ursache und Wirkung auf die Wahrnehmung dessen, was beständig unmittelbar auf einander folgt; also, auf Erfahrung und Induction. Dieses läuft aber, wenn man die Sache gehdrig auseinander setzt, auf eine bloße Erwartung ähnlicher Fälle hinaus; diese, auf eine angewohnte Verknüpfung in der Einbildungskraft; und so hätte David Hume gesiegt.

Ich frage: Sind wir gezwungen ihm diesen Sieg zu lassen? Meine Unterwerfung hat ein unüberwindliches Gefühl bisher verhindert, ob ich gleich in der Welt bey allen Verknüpfungen des Vorhergehenden und Nachfolgenden, wirklich nichts weiter wahrnehme, als das Beständige der unmittelbaren Folge. Helfen Sie mir aus dieser Verwirrung, wenn Sie sich nicht etwa selbst darinn befinden.

Ich.

Ich befinde mich nicht in dieser Verwirrung, habe mich aber ehemals darinn befunden, und ich will Ihnen tren erzählen, wie ich heraus gekommen bin.

Wenn ich etwas weiter zurückgehe, als Sie es für nöthig halten möchten, so trösten Sie sich damit, daß unsere Aufmerksamkeit einer kleinen Erfrischung wohl bedarf, und daß es zu unserem besseren, selbst zu unserem geschwinderen Fortkommen dienen wird, sie ihr zu gönnen. — Aber lassen Sie mich vorher ins Vorzimmer sehen, ob niemand da herum ist. Denn ich werde nicht von mir erzählen können, ohne von mir selbst zu reden, und Sie wissen, wie leicht bescheidene Leute ein gewaltiges Vergnügen nehmen, und anstatt mit Einem, mit zehn Mühlsteinen herbey eilen: hundertmal sie keine der Geringsten sind.

Er.

Ich höre Sie ungern auf diese Weise scherzen, denn es beweist, daß Sie elendes Gewes-

sche doch nicht ganz unbemerkt lassen, und ich wüßte nicht, was ich Sie nicht lieber aufs Spiel setzen sähe, als den frischen Muth, wobei Sie jederzeit so offen, und so unbekümmert waren.

Ich.

Fürchten Sie nichts! Aber Ihre Warnung ist gut, und ich will sie nicht vergessen. Hören Sie nun meine treue Erzählung; und es höre mit wer Lust hat.

So lange ich mich besinne, hat mir das angeklebt, daß ich mit keinem Begriffe mich behelfen konnte, dessen äußerer oder innerer Gegenstand mir nicht anschaulich wurde. Objectiv Wahrheit und Wirklichkeit, war in meinem Sinne eins, so wie deutliche Vorstellung des Wirklichen und Erkenntniß. Jede Demonstration, die mir nicht, Satz für Satz, auf diese Weise wahr gemacht werden konnte; jede Erklärung, die sich mit keinem Gegenstande intuitiv vergleichen ließ; die außerfinnlich, überfinnlich, oder nicht genetisch war: dafür war ich blind, ganz stockblind. So habe ich

den mathematischen Punkt, die mathematische Linie und Fläche, so lange als bloße Hirngespinnste, oder, nach einem Ausdruck des Voltaire, comme de mauvaises plaisanteries angesehen, bis sie mir nicht mehr vor dem Körper, sondern erst nach demselben, und in umgekehrter Ordnung erklärt wurden: die Fläche, als das Aeusserste, das Ende, oder die Grenze des Körpers; die Linie, als das Aeusserste der Fläche; der Punkt, als das Aeusserste der Linie. Nicht eher verstand ich das Wesen des Kreises, bis ich seine Entstehung aus der in Einer Richtung fortgesetzten Bewegung einer Linie, wovon das eine äusserste Ende beweglich, das andre unbeweglich wäre, begriff.

Er.

Und die Natur des Körpers selbst?

Ich.

Davon nachher. Ich erzähle gegenwärtig bloß.

Diese meine philosophische Idiosyncrasie verursachte mir früh eine Menge unangenehmer

Begegnungen. Dummheit wurde mir beklagend, und sehr häufig Leichtsinns, Hartnäckigkeit und Bosheit vorgeworfen. Aber weder Schimpfworte, noch die härtesten Behandlungen konnten mich von meinem Uebel heilen. Man gewann nur so viel, daß ich selbst eine sehr schlechte Meinung von meinen Geistesfähigkeiten bekam, die mich um so mehr drückte, da sie mit der brennendsten Begierde nach philosophischen Einsichten verknüpft war.

Eine sehr glückliche Wendung nahm mein Schicksal, da ich nach Genf kam. Mein Lehrer in der Mathematik, der alte rechtschaffene Durand, rieth mir, die Algeber bey Le Sage zu hören, und führte mich bey demselben ein.

Le Sage wurde mir bald sehr gut, und ich hieng an ihm, von meiner Seite, mit der innigsten Ehrfurcht, und dem liebevollsten Zutrauen.

Am einem Morgen, da ich es nach der Lehrstunde wagte, den vortreflichen Mann wegen eines wissenschaftlichen Anliegens um Rath zu fragen, erkundigte er sich umständlicher nach

der Eintheilung meiner Stunden, und jedem Gebrauch meiner Zeit. Er wunderte sich, da er hörte, daß ich keinen Unterricht in der Philosophie nähme, sondern sie bloß für mich triebe. Ich versicherte ihn, ich wäre von so schwerem und langsamem Begriff, daß ich bey jedem auch dem deutlichsten Lehrer zurückbliebe, folglich aus dem Zusammenhange käme, und nur meine Zeit verlöre. — „Vous êtes malin!“ sagte Le Sage lächelnd. — Ich wurde über und über roth, wie eine Flamme, und stammelte eine Betheuerung nach der andern heraus, daß ich im Ernst gesprochen hätte. Ich versicherte, daß ich von Natur der unfähigste Mensch wäre, der je gebohren worden, und allein durch den hartnäckigsten Fleiß etwas von meiner Dummheit überwunden hätte. Ich war reich an Erläuterungen und Beispielen, die Wahrheit meiner Aussage zu bekräftigen, und es recht augenscheinlich zu machen, daß es mir durchaus an glücklichen Anlagen fehle; an Penetration, an Einbildungskraft, an allem. Le Sage that verschiedene Fragen, die ich mit der Treuherzigkeit eines Kindes beant-

wortete. Er faßte darauf meine Hand in seine beyden Hände, und drückte sie mit einer Bewegung, die ich noch fühle.

An dem Abend desselbigen Tages hörte ich etwas meine Windestreppe heraufkommen ins vierte Stock, und mit einem sachten Pochen an meine Thüre die Worte: „Est - il permis?“ — Eine bekannte Stimme. Ich flog auf, und vor mir stand Le Sage.

Er.

Wir klopf das Herz, indem ich mir vorstelle, wie Ihnen seyn mußte. Dergleichen Erscheinungen hat man nur in dem Alter, unter solchen Umständen; sie gehören in die Zeit der Patriarchen und der Unschuld, wo die Himmlischen noch die Häuten der Sterblichen besuchten.

Ich.

Denken Sie Sich einen feurigen, und ebenso weichherzigen Jüngling, voll Schüchternheit und Mißtrauen in sich selbst, und voll Enthusiasmus für jede höhere Geisteswürde. . .

Mit diesem Abend fieng eine neue Epoche meines Lebens an. Le Sage zeigte mir an verschiedenen Denkspielen, daß was ich geglaubt hatte nur nicht begreifen zu können, größtentheils entweder leere Worte oder Irrthümer waren; ermahnte mich auf meinem Wege getrost fortzugehen, und allenfalls nur auf sein Wort, wenn ich nicht anders könnte, guten Muth zu fassen. Ich äusserte den Wunsch, über S'Gravesande Introductionem ad Philosophiam, mit nicht mehr als zwey oder drey andern Studierenden, einen Privatunterricht von ihm zu erhalten. Er versprach, dieses sogleich ins Werk zu richten, welches auch geschah. Durch meinen reichen Gönner kam ich bald in die vortheilhaftesten Verbindungen, unterdessen ich von ihm selbst, als wäre ich sein leiblicher Sohn, geleitet und bewacht wurde; letzteres auf eine damals von mir unbemerkte Weise, indem er seine Väterliche Sorgfalt, unter den Aeusserungen und Begegnungen einer bennah Brüderlichen Vertraulichkeit mit der holdesten Zärtlichkeit zu verbergen wußte.

So verstrichen mir zwey der glücklichsten,

und gewiß der fruchtbarsten Jahre meines Lebens.

Ich hatte mich unter die Medicinische Facultät begeben, und lag meinem Vater an, mich nach Glasgow zu schicken: da auf einmal meine Aussichten verrückt, und die Anschläge meiner Gönner und Freunde vernichtet wurden.

Meine Zurückkunft nach Deutschland traf gerade in die Zeit der Ausgabe der Berliner Akademie über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften. Keine Frage hätte meine Aufmerksamkeit in einem höhern Grade reizen können. Ich erwartete mit Ehnfucht die Herausgabe der Abhandlungen. Dieser Zeitpunkt erschien, und wurde mir auf eine doppelte Weise merkwürdig.

Die gekrönte Schrift erfüllte die Erwartungen nicht, die der Name des damals schon sehr berühmten philosophischen Verfassers in mir erregt hatte. Desto größer war die Ueberschung, da ich in der zweiten Abhandlung, die nur hatte accediren können, Winke und

--Aufschlüsse fand, die meinen Bedürfnissen nicht angemessener hätten seyn können. Diese Abhandlung verhalf mir zur vollkommenen Entwicklung derjenigen Begriffe, in welchen die Ursache meiner so hart bescholtenen Ungelehrigkeit, das ganze Geheimniß meiner Idiosynkrasie verborgen lag.

In der gekrönten Abhandlung war es mir besonders auffallend gewesen, den Beweis vom Daseyn Gottes aus der Idee so weitläufig erörtert, und seine Bündigkeit mit so großer Zuverlässigkeit behauptet zu finden. Der Zustand, in welchen ich über dem Lesen dieser Abschnitte gerieth, war von der sonderbarsten Art.

Er.

Wie, Sie kannten diesen Beweis, oder seine Ausführung noch so wenig?

Ich.

Ich kannte beides. Da mir aber dieser Beweis in jeder Gestalt als subreptiv gleich aufgefallen war, und ich überall nur die Bestätigung meines Urtheils gefunden hatte: so

Kam die gegenwärtige späte Ebdung in dieser Ruhe mir ganz unerwartet.

Er.

Der Beweis machte also diesmal doch mehr Eindruck auf Sie?

Ich.

Das nicht. Ich fühlte nur die Nothwendigkeit, ihn jetzt aus dem Grunde zu studieren, um seinen Fehler augenscheinlich darthun zu können, und seine Kraft bey andern mir selbst vollkommen begreiflich zu machen.

Er.

Ich verstehe Sie nicht genug.

Ich.

Sie sollen mich sogleich verstehen. Immer war das meine Art, wenn ich Behauptungen, die mir ungegründet oder irrig schienen, von einem guten Kopf so vorgetragen fand, daß der Vortrag selbst bewies, er habe die Sache reiflich, mehr als einmal, und von verschiedenen Seiten betrachtet: daß es mir dann

nicht genug war, von meiner entgegen gesetzten Meynung zu wissen, daß sie auf eben so reifliches Nachdenken gegründet sey, um so fort zu schließen, weil Wahrheiten nicht miteinander im Widerspruch stehen können, daß die mit meiner, als Wahrheit erwiesenen Meynung im Widerspruch stehende Behauptung, schlechterdings ein Irrthum seyn müsse. Ich hatte zu meiner Beruhigung ganz andere Dinge nöthig. Bey mir kam es darauf an: nicht die entgegen gesetzte Behauptung ungereimt, sondern sie vernünftig zu machen. Ich mußte den Grund des Irrthums, seine Möglichkeit in einem guten Kopfe entdecken, und mich dergestalt in die Denkungsart des Irrenden versehen können, daß ich ihm nachzuwirken, und mit seiner Ueberzeugung zu sympathisieren im Stande war. Eh' ich es dahin gebracht hatte, konnte ich mich nicht überreden, den Mann mit dem ich kämpfte, recht gefaßt zu haben. Ich warf, wie billig, lieber Verdacht auf mich selbst, argwohnte Bödsinn von meiner Seite, und vermuthete an der andern tieferen Verstand, und eine Menge

Gründe im Hinterhalt. Nie bin ich von dieser Weise abgegangen, und hoffe, sie bis an mein Lebens Ende zu behalten. — Nun denke ich, werden Sie den Zustand leicht begreifen, in den ich über dem Lesen der kritischen Stellen in Mendelssohns Abhandlung gerieth.

Er.

Vollkommen. Sie sahen, er stand noch, nun seit mehr als hundert Jahren, dieser Verweis, den ein Cartesius aufgefunden und bearbeitet, ein Leibnitz angenommen, und noch einmal bearbeitet hatte, und auf den noch immer treffliche Weltweisen mit vollkommener Zuversicht sich stützten. Nach Ihren Grundsätzen hiebei zu verfahren, war ein Unternehmen, vor dem Sie schon etwas zurückbeben durften.

Ich.

Ich griff ohne weiteres die Sache an, indem ich, nach meiner Gewohnheit, rastlos den historischen Faden verfolgte. Und hier ist die Epoche meiner näheren Bekanntschaft mit den Schriften des Spinoza. Ich hatte im

Leibnitz gelesen, daß der Epinozismus der übertriebene Cartesianismus sey. Die Principia Philosophiæ Cart. des Spinoza waren mir bekannt, und ich erinnerte mich aus den angehängten Cogitatis Metaphysicis, was für eine von der Cartesianischen ganz verschiedene Anwendung der Beweis vom Daseyn Gottes aus dem Begriffe dort erhielt. Die Opp. Posth. befaß ich nicht, fand aber glücklich bei einem Freunde, unter Wolffs Schriften, die Ethik in einer Uebersetzung, welche der Wolffischen Widerlegung vorgedruckt war. Hier strahlte mir der Cartesianische Beweis in seinem vollen Licht entgegen, und alles was ich suchte war mit einem Mal gefunden. Meine Freude wurde durch die Betrachtung unterbrochen, daß die Wahrheit anstatt dem Menschen entgegen zu kommen, ihn zu fliehen scheine, und den größten Echarfsinn oft am weitesten hinter sich zurücklasse. Denn was kann klarer und deutlicher, was kann selbst auffallender seyn, als die Wahrheit folgender Sätze.

Das Seyn ist keine Eigenschaft, sondern es

ist das, was alle Eigenschaften trägt. Die Eigenschaften sind des Seyns; sind nur an ihm; Modificationen, Aeußerungen desselben.

Folglich: da alle Dinge nur als Beschaffenheiten eines zum Grunde liegenden Realen, oder Absoluten Seyns, gedacht werden können: so ist es ungereimt, ihre Möglichkeit als das Erste zu setzen, und von dieser Möglichkeit zu reden, als wenn sie etwas absolutes wäre, das für sich bestehen oder wenigstens gedacht werden könnte; ungereimt im höchsten Grade, anstatt die Beschaffenheiten aus dem Realen herzuleiten, das Reale aus den Beschaffenheiten herleiten zu wollen.

Der Begriff von Gott ist aus Vorstellungen von Beschaffenheiten zusammen gesetzt. Es muß dargethan werden, daß diese Beschaffenheiten sich im Seyn befinden, wenn man einen Gott darthun will. Ist nun der Begriff von Gott nach der Weise des Spinoza gebildet, so daß das höchste Wesen nichts anders als das Reale selbst ist, und seine Werke nichts anders als die Beschaffenheiten dieses Rea-

Realen: dann hat es mit der Cartesischen Demonstration seine gute Richtigkeit, und der Begriff von Gott ist zugleich der unumstößlichste Beweis seines nothwendigen Daseyns. Ist aber der Begriff von Gott aus Deistischen Vorstellungen zusammengesetzt, nach welchen Gott nicht sowohl das höchste, als ein Wesen ausser allen Wesen ist: alsdann läßt sich weder die innerliche Wahrheit des Begriffes aus ihm selbst darthun, noch seine Verknüpfung mit dem nothwendigen Daseyn zu Stande bringen, wenn man auch vorläufig die wahre Ordnung der Dinge ganz umkehren wollte, um die Materie aus ihrer Form, das Reale oder das Subject aus seinen Prädicaten, die Sache aus ihren Beschaffenheiten entstehen zu lassen.

Er.

Ich finde dies alles ganz ungemein klar. Aber Ihre Bemerkung: daß die Wahrheit, anstatt dem Menschen entgegen zu kommen, ihn zu fliehen scheine, ist nicht in meiner Art zu sehen. Mir dünkt die Wahrheit kommt dem Menschen nicht allein entgegen, sondern

sie dringt sich ihm auf. Wenn er aber, mißtrauisch gegen ihren Unterricht, sich von ihr wegwendet, so erhebt sie nicht die Stimme, um sich Gehör zu erzwingen. Aber sie verstummt auch nicht, und verläßt nicht ihren Platz. Sieht der Abgewendete im Entweichen sich öfter nach ihr um, so wird seine Verwegung sphärisch, und er findet sich am Ende wieder an der Stelle, wo er sie verließ. Sieht er hingegen im Entweichen sich nie mehr nach ihr um, so verliert er sie auf immer. — Mit andern Worten. Es kostet dem Menschen viel saure Mühe und Arbeit, bis er es dahin bringt, seinen Sinnen, der natürlichen Verknüpfung ihrer Vorstellungen im Verstande, und den daraus gezogenen gemeinen Schlüssen der Vernunft, nicht mehr zu trauen. Nachdem er sich unter die Oberfläche, wo es hell war, ins Dunkle gewühlt hat, kommt alles auf die Richtung an, die er gewinnt. Ist die Richtung schief, so verschwindet ihm bald auch der letzte Schimmer von Licht, und er gräbt in tausend Krümmungen ewig unter der Rinde fort. Ist aber seine Richtung senkrecht,

so trifft er, wenn ihm die Kräfte nicht ausgehen, auf den Kern, und lernt das Aeußere aus dem Inneren, den Schein aus dem Wesen verstehen. — Ich sage, was ich ahnde, nicht was ich selbst erfahren habe.

Ich.

Wie liebe ich Sie wegen dieser Ahndung, die so ganz auch die meinige ist, wie Sie bald hören werden.

Lassen Sie uns eilen!

Da ich mit dem Cartesischen Beweise im Reinen war, trug ich meine Betrachtungen darüber in einen kleinen Aufsatz, der sich noch unter meinen Handschriften finden muß, zusammen. Diesen Aufsatz zeigte ich einem Freunde, der Metaphysik mit Eifer unter Wolf und Wäver studiert hatte, und ein sehr scharfsinniger Mann war. Und nun stellen Sie sich meinen Verdruß vor: weder mein Aufsatz, noch alle Erläuterungen, die ich mündlich hinzuthat, konnten meinen Freund von seinem Glauben an den Cartesischen Beweis abbringen. Dasselbige begegnete mir

mit einem andern Gelehrten, einem Schüler des Daries, und sehr philosophischen Kopfe, der in einer benachbarten Stadt wohnte. Das Fehlschlagen dieser beyden Versuche lag mir auf eine unangenehme Weise in Gedanken, und ich sann auf Mittel, wie sich die Sache noch deutlicher machen ließ. Um diese Zeit kam mir der XVIIIte Theil der Litteraturbriefe zu Gesicht, welcher die Beurtheilung von Kants einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration vom Daseyn Gottes enthält. Der gütig seyn wollende, nicht sehr empfehlende Ton, in welchem hier von dieser Schrift gesprochen wird, verhinderte mich nicht, im höchsten Grade aufmerksam auf sie zu werden. Die ausgezogenen Sätze und Stellen sagten mir genug *). Meine Begierde, die Abhandlung

*) Briefe, die neueste Litteratur betreffend, Th. XVIII. S. 69. u. f. f.

„Das Daseyn ist gar kein Prädikat oder
 „Determination von irgend einem Dinge;
 „sondern es ist die absolute Position eines

selbst zu besitzen war so groß, daß ich, um

„Dinges, und unterscheidet sich dadurch von
 „einem jeglichen Prädikat, welches als ein
 „solches jederzeit blos Beziehungsweise auf
 „ein anderes Ding gesetzt wird. — Das Da-
 „fern kann also nicht als eine Beziehung auf
 „ein Ding angesehen werden; sondern es ist
 „das Ding selbst, es ist das Subiect, das
 „auf alle Eigenschaften, die durch den Na-
 „men des Dinges bezeichnet werden, Bezie-
 „hung haben. — Daher muß man nicht sagen:
 „Gott ist ein existirendes Ding; sondern um-
 „gekehrt: ein gewisses existirendes Ding ist
 „Gott, oder es kommen ihm alle die Eigen-
 „schaften zu, die wir unter dem Namen Gott
 „begreifen.“

„Die innere Möglichkeit setzt allezeit
 „ein Daseyn voraus. Wenn kein Mate-
 „riale, kein Datum zu denken wäre, so
 „könnte auch keine innere Möglichkeit gedacht
 „werden. Wäre nun alles Daseyn aufgelo-
 „sen, so wäre nichts absolute gesetzt, und
 „überhaupt also auch nichts gegeben; es wäre
 „also auch kein Materiale zu etwas Denkle-
 „hen da, folglich hiele auch alle innere Mög-
 „lichkeit hinweg. — Die innere Möglichkeit

sicherer zu gehen, zugleich an zwey verschiedene Orte darum schrieb.

Ich hatte keine Reue über meine Ungeduld. Gleich die erste Betrachtung, vom Daseyn überhaupt, schien mir denselken Mann zu verrathen, der mich durch seine accedirte Abhandlung über die Evidenz in

„muß also ein Daseyn voraussetzen, und je-
 „des innere Mögliche hat, quoad materiam,
 „seinen Realgrund im Daseyn der Sache.“

„Weil alles Mögliche etwas Wirkliches
 „voraussetzt, wodurch das Materiale alles
 „Denklichen gegeben wird, so muß eine ge-
 „wisse Wirklichkeit seyn, deren Aufhebung
 „selbst alle innere Möglichkeit überhaupt auf-
 „heben würde. Dasjenige, dessen Aufhe-
 „bung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechter-
 „dings nothwendig. Also existiert etwas
 „absolut nothwendiger Weise.“

„Was den letzten Grund von einer inneren
 „Möglichkeit enthält, muß ihn von allen
 „überhaupt enthalten, und es kann dieser
 „Grund nicht in verschiedene Substanzen
 „vertheilt seyn.“

einem so hohen Grade schon verpflichtet hatte. Meine Freude stieg unter dem Zeitlesen bis zum lauten Herzklopfen; und ehe ich an mein Ziel, das Ende der Ulten Betrachtung gekommen war, hatte ich verschiedene Male aufhören müssen, um mich zu einer ruhigen Aufmerksamkeit von neuem fähig zu machen.

Er.

Sie erinnern mich an Malebranche, der ein ähnliches Herzklopfen bekam, da er von ohngefähr über des Cartesius Abhandlung vom Menschen gerieth. Fontenelle macht dabei eine schöne Anmerkung. „Die unsichtbare und unmögliche Wahrheit,“ sagt er, „ist nicht gewohnt, so viel Aufmerksamkeit und Wärme bey den Menschen anzutreffen; und die gewöhnlichsten Gegenstände ihrer Eigenschaften müssen oft mit weniger zufrieden seyn“).

*) L'invisible & inutile verité n'est pas accoutumée à trouver tant de sensibilité parmi les hommes, & les objets les plus ordinaires de leurs passions le rendroient heureux

Ich.

Sie thun mir auf alle Weise zu viel Ehre mit dieser Vergleichung an. Meine Freude war zu stark mit persönlichem Interesse untersezt. Aber ich könnte Ihnen ein Beispiel erzählen, das mir etwas rühmlicher ist, wo ich in einen ähnlichen Zustand bey einem Buche gerieth, mit dessen Inhalt eine solche Erscheinung bis zum Lächerlichen contrastiert. Es war eine Vernunftlehre! Die Vernunftlehre des Reimarud.

Er.

Und das kam so ganz allein von dem Buche?

Ich.

Wie es möglicher Weise von ihm allein nur kommen konnte. Eine Beziehung auf mich mußte freylich da seyn. Ich hatte die besten Vernunftlehren gelesen und studiert; hatte sogar selbst schon eine zusammengereimt; aber

keine, auch nicht mein eigenes Gemächte, stimmte im Gange der Entwicklung und der Bestimmung eines Begriffes durch den andern nach diesem Gange, zu meiner individuellen Sinnes- und Denkensart, wie die von Reimarus²⁾.

-
- 2) Seit einem Jahre bin ich Unbescheidener (S. über Bescheidenheit und Unbescheidenheit Anti-Göze IV. S. 14.) ein paar Mal von bescheidenen Gelehrten ermahnt worden, mich der ersten Säge der Logik zu erinnern. Ich will diese Humanität durch eine andere erwidern, indem ich einige §§. aus der Einleitung zur Vernunftlehre des vortheilhaften Reimarus hier einrücke, deren wiederholte Einschiebung nicht anders als sehr nützlich seyn kann.

§. 21. „Weil die Erfahrung lehret, daß
 „wir nicht von allen und jeden Dingen so
 „klare und deutliche Vorstellungen haben,
 „als zur Einsicht ihrer Einstimmung und
 „ihres Widerspruchs erfordert wird, so hat
 „die Vernunft in ihrem Gebrauche Schran-
 „ken. Alles, wovon wir eine zur Verglei-
 „chung erforderliche Klarheit und Deutlichkeit

Er.

Das heißt: Sie sahen sich in einem Spiegel, welcher Sie verschönerte.

„haben, ist innerhalb der Schranken der
 „Vernunft, und gehört vor ihren Richter-
 „stuhl. Aber, wo wir die zur Vergleichung
 „nothwendige Klarheit und Deutlichkeit nicht
 „haben, da ist die Sache außer den Schran-
 „ken unserer Vernunft, wir haben keinen
 „rechten Begriff davon, und können nicht
 „davon urtheilen.“

§. 25. „Weil sich der richtige Gebrauch der
 „Vernunft nach den Schranken der erforder-
 „lichen Klarheit und Deutlichkeit richtet: so
 „bedeute der Mißbrauch der Vernunft
 „in einer solchen Anwendung der Regeln der
 „Einstimmung und des Widerspruchs auf
 „vorkommende Fälle, welche über die Schran-
 „ken der erforderlichen Klarheit und Deut-
 „lichkeit gehen.“

„Man wird also die Vernunft mißbrauchen,
 „wenn man, bey unzulänglicher Klarheit und
 „Deutlichkeit, etwas gegen die erste Regel,
 „für nothwendig; gegen die 1te Regel, für
 „unmöglich; gegen die 3te Regel, für mög-

3d.

Oder machte mir nur weiß, daß die Gestalt

„lich; gegen die IVte Regel, für gewiß; ge-
 „gen die Vte Regel, für wahrscheinlich hält.
 „Wie nun der richtige Gebrauch der Vernunft
 „zur Wahrheit führt: so ist der Mißbrauch
 „der Vernunft die Quelle alles Ir-
 „thums.

§. 26. „Allein, niemand kann wissenschaftlich
 „ohne und wider die Regeln der Vernunft
 „etwas gedenken. Da nun doch alle Irrthü-
 „mer daraus entstehen, daß wir ohne und
 „wider die Regeln der Vernunft etwas ge-
 „denken: so muß aller Irrthum aus der Un-
 „wissenheit unseres Mangels an der zur Ein-
 „sicht erforderlichen Klarheit und Deutlich-
 „keit, d. i. aus der Unwissenheit un-
 „serer Vernunftschranken, entstehen.

„Solche Unwissenheit seiner Vernunft-
 „schranken bringen eines Theils die Schran-
 „ken der Vernunft selbst mit sich; indem ei-
 „ner, so zu reden, kein Aues daraus hat,
 „daß noch ein mehreres zur Einsicht erfordert
 „werden sollte. Andern Theils setzt eine
 „starke Neigung und Abneigung des Willens,

die ich erblickte, die meinige in einem Spiegel sen? Glauben Sie Ihrem Urtheile, wenn Sie können, und hören Sie nur jetzt meine Antwort auf Ihre Frage über Ursache und Wirkung.

Aus dem, was ich Ihnen über meine Methode zu philosophieren, die ich Sie nur wollte recht ins Auge fassen lassen, gesagt habe, können Sie leicht urtheilen, daß es keine schlechtere giebt, um geschwinde von der Stelle zu kommen. Ich brauchte Wochen, wo andre nur Stunden; Monate, wo sie nur Tage; Jahre, wo sie Monate gebrauchen. Ein solches langsames Weiterkommen hat aber das Gute, daß man nun dies wenige

„den Verstand, durch Uebereilung, in die „Unwissenheit seines Mangels an nöthiger „Einsicht. Denn, wenn man allzu rißbe- „gierig ist, oder zum voraus gerne will, daß „etwas wahr oder falsch sey, so ist man nicht „geneigt, zu untersuchen, ob man auch genug „Erkenntniß dazu habe.“ Reimarus Vernunftlehre, 3te Aufl. Hamburg, 1766. S. 15. 20 & 21.

denn in der That doch weiter kommt, und den Verdruß nicht hat, indem man abschneiden wollte, in die Irre gerathen zu seyn, und nun auf dem Rückwege sich noch zehn, noch zwanzigmal aufs neue zu verirren. Gingegegen auch das Böse, daß es marternd ist bis zur Verzweiflung, an schwürigen Stellen auszuhalten, bis entscheidende Merkmale des rechten Weges sich entdecken.

An eine solche Stelle kam ich, da ich die Möglichkeit der Entstehung eines wirklichen Dinges in der Zeit, aus der Möglichkeit der Entwicklung einer deutlichen Vorstellung aus einer verworrenen, begreifen, und das *principium generationis* aus dem *principio compositionis* herleiten sollte. Wenn ich den Satz des Grundes recht gefaßt hätte, stand in meinen Büchern, so müßte ich auch die nothwendige Verknüpfung von Ursache und Wirkung in der Zeit, oder die Quelle des wirklichen Aufeinanderfolgens deutlich einzusehn im Stande seyn.

Der Satz des Grundes läßt sich leicht er-

klären und beweisen; er sagt weiter nichts aus, als daß totum parte prius esse necesse est des Aristoteles; und dieses totum parte prius esse necesse est heißt, in dieser Beziehung, wieder nichts anders, als idem est idem.

Drey Linien, die einen Raum einschließen, sind der Grund, daß principium essendi, compositionis, der in einem Triangel befindlichen drey Winkel. Der Triangel aber ist nicht vor den drey Winkeln da, sondern beyde sind zugleich in demselben untheilbaren Augenblick vorhanden. Und so verhält es sich überall, wo wir eine Verknüpfung von Grund und Folge wahrnehmen; wir werden uns nur des Mannichfaltigen in einer Vorstellung bewußt. Weil aber dieses successiv geschieht, und eine gewisse Zeit darüber verfließt, so wechseln wir dieses Werden eines Begriffes mit dem Werden der Dinge selbst, und glauben die wirkliche Folge der Dinge eben so erklären zu können, wie sich die ideale Folge der Bestimmungen unserer Begriffe, aus ihrer nothwendigen Verknüpfung in Einer Vorstel-

lung erklären läßt. — Ich weiß nicht, ob ich mich deutlich genug mache?

Er.

Ich glaube Sie zu verstehen.

Ich.

Sie müssen nicht glauben. *Ναπε, και
πειραζε ανθρωπο!* Ich will suchen mich noch deutlicher zu machen.

Stellen Sie sich einen Zirkel vor, und machen Sie sich davon einen deutlichen Begriff. Wenn der Begriff genau bestimmt ist, und nichts außerwesentliches enthält, so wird das Ganze, welches Sie sich vorstellen, eine ideale absolute Einheit haben; und alle Theile werden, nothwendig miteinander verknüpft, aus dieser Einheit hervorgehen. Nun haben wir, wenn wir von einer nothwendigen Verknüpfung des Successiven reden, und das Verknüpfende selbst in der Zeit uns haben vorzustellen glauben, nie etwas andres wahrhaft in Gedanken, als gerade ein solches Verhältniß wie das bey'm Zirkel; ein Ver-

hältniß, worin alle Theile zu einem Ganzen wirklich schon vereinigt, und zugleich vorhanden sind. Die Succession, das objective Werden lassen wir aus; als wenn es sich von selbst begriffe, wie es sinnlich sich von selbst vor Augen stellt; da doch gerade dieses, nemlich das Vermittelnde der Begebenheit, der Grund des Geschehens, das Innere der Zeit, kurz das principium generationis dasjenige ist, was eigentlich erklärt werden sollte. — Sind Sie nun gewiß, daß Sie mich verstehen?

Er.

Ich will Sie in den Stand setzen selbst darüber zu urtheilen, indem ich Ihre Hauptsätze wiederhole.

Aus dem Begriffe eines Drevecks, folgt der Begriff dreier in ihm befindlicher Winkel, und das Dreveck ist auch der Zeit nach im Begriffe, oder subjectiv, wirklich vor den dreyn Winkeln. In der Natur aber oder objectiv sind die dreyn Winkel und das Dreveck zugleich. Und so sind auch Ursache und Wirkung im

Vernunftbegriffe überall zugleich und in einander. Dieser Vernunftbegriff ist aus dem Verhältnisse des Prädikats zum Subject, der Theile zu einem Ganzen genommen, und enthält gar nichts von einem Hervorbringen oder Entstehen, das objectiv, oder ausser dem Begriffe wäre.

Jch.

Sehr gut. — Aber wird uns dies nicht zwingen anzunehmen, daß in der Natur alles zugleich, und was wir Succession nennen, eine bloße Erscheinung ist?

Er.

Sie haben diesen paradoxen Satz schon in Ihrem ersten Briefe an Mendelssohn vorgebracht *). Aber mir scheint, er kann weder

*) „Im Grunde ist das, was wir Folge oder Dauer nennen, bloßer Wahn; denn da die reelle Wirkung mit ihrer vollständigen reellen Ursache zugleich, und allein der Vorstellung nach von ihr verschieden ist: so muß Folge und Dauer nach der Wahrheit, nur eine gewisse Art

dem Spinoza zugehören, noch von Ihnen im Ernst angenommen werden.

J. G.

Dieser allerdings paradoxe Satz gehört nicht dem Spinoza, und wird auch von mir nur als bloße Folgerung behauptet. Seit fünfzehn Jahren und länger, habe ich ihn gegen manchen Philosophen vertheidigt, und keiner hat mir im Schlusse einen Fehler zeigen können. Aber Wendelssohn war der erste der es unbedenklich fand ihn gelten zu lassen.

Er.

Wenn ich nicht irre, so tadelte er bloß, daß Sie *Wahn* anstatt *Erscheinung* geschrieben hatten?

J. G.

Nichts als dieses *). Ich weiß aber noch

„und Weise seyn, das Mannigfaltige im „Unendlichen anzuschauen.“ Siehe über die Lehre des Spinoza. S. 17.

*) In den Erinnerungen. „Was Sie hierauf „von Folge und Dauer sagen, hat völlig

immer nicht, warum man eine Erscheinung, die gar nichts objectives enthält, und sich dennoch als etwas objectives darstellt: warum man eine solche leere Erscheinung nicht einen Wahn nennen sollte? Das objective Vorbild, den derselben ist ja als objectiv, ein eigentliches Blendwerk, und keine Erscheinung.

Er.

Und ich begreife nicht, wie die objective Erscheinung der Folge, eine blos subjective Art und Weise seyn sollte, das Mannigfaltige im Unendlichen anzuschauen. Wenn Sie den Apfel, den Sie da eben schälen, nun gleich durchschneiden, so werden wir Kerne zu sehen bekommen; und wenn Sie von diesen Kernen künftiges Frühjahr einen in die Erde stecken, so wird nach einigen Monaten aus

„meinen Verfall, nur daß ich nicht sagen
 „würde, sie seyn bloßer Wahn. Sie sind
 „nothwendige Bestimmungen des eingeschränkten Denkens; also Erscheinungen die man
 „doch von bloßem Wahn unterscheiden muß.“
 Mendels. an die Freunde Lessings. S. 44.

ihm ein Reiz in die Höhe schießen. Und nun möchte ich wissen, wie diese Folge von Erscheinungen im Wirklichen sich aus einer Art und Weise das Mannigfaltige in dem Unendlichen anzuschauen begreifen ließe. Die objective Folge, die ich in den Dingen wahrnehme, ist ja etwas noch ganz anderes, als das Successive der Handlung des Wahrnehmens in mir. Und auch ohne diese offenbare Verschiedenheit: Was macht denn das Successive im Denken um ein Haar begreiflicher, als das Successive in andern Erscheinungen? Müssen wir dies Successive im Denken nicht aus den Organen, aus dem Allmählichen der Bewegung, welcher sie unterworfen sind: folglich aus etwas ausser der Denkkraft erklären? Wären die Gegenstände alle zugleich, das ist, in unveränderlichen Verhältnissen dem denkenden Wesen auf einmal gegenwärtig, so würden sie auch nur Eine unveränderliche Vorstellung in ihm ausmachen.

Ich.

Sie kommen mir den halben Weg entgegen.

gen. Also, das Successive selbst ist das Unbegreifliche; und der Satz des zureichenden Grundes, weit entfernt, uns dasselbe zu erklären, könnte uns verführen, die Realität aller Succession zu läugnen. Denn wenn es mit dem Principio generationis nicht anders beschaffen ist, wie mit dem Principio compositionis, so muß jede Wirkung als mit ihrer Ursache objectiv zugleich vorhanden gedacht werden. Ist diese Wirkung wieder Ursache, so muß ihre unmittelbare Folge abermals mit ihr zugleich seyn, und so bis ins Unendliche. Also können wir auf diese Weise schlechterdings nicht zu einem Begriffe gelangen, der uns die Erscheinung der Folge, der Zeit, oder des Fließenden erklärte. Denn zwischen die Ursache A und die Wirkung B ein Mittelding von Seyn und Nichtseyn einzurücken zu wollen, hieße, deucht mir, den Unsinn zum Vehiculo des Verstandes machen.

Er.

Sie vermehren meine Verwirrung, anstatt mir heraus zu helfen. Denn wenn der Begriff

von Ursache und Wirkung, und die Vorstellung des Successiven, zwey ganz verschiedene Dinge sind, so kann jener Begriff eben so wenig sich aus dieser Vorstellung entwickelt haben, als diese Vorstellung aus jenem Begriffe sich hat erklären lassen. Auf diese Weise aber sehe ich den Begriff von Ursache und Wirkung, als Principium fiendi, generationis, ganz vor mir verschwinden, und es bleibt mir nichts als die Verwunderung übrig, wie nur diese Worte mögen in die Sprache gekommen seyn.

Ich.

In die Sprache von Wesen, die nur anschauen und urtheilen könnten, würden sie auch nicht gekommen seyn. Sind wir aber solche Wesen? Lieber, wir können ja auch handeln!

Wenn wir die ersten Bedeutungen der Wörter auffuchen, finden wir nicht selten ein Licht, sehr dunkel gewordene Begriffe damit aufzuhellen. Der nicht speculative Mensch hatte lange gesprochen, ehe Philosophen anfiengen

zu reden, und ehe einige Philosophen es allmählich dahin brachten, daß der Gebrauch der Sprache umgekehrt wurde, und die Dinge sich nach den Worten richten mußten, wie vorher die Worte sich nach den Dingen hatten richten müssen. In dem gegenwärtigen Falle können wir noch kürzer davon kommen, und ohne lange den Worten nachzugehen, zur ursprünglichen Beschaffenheit des Begriffes selbst, wovon die unzweideutigsten Nachrichten vorhanden sind, hinaufsteigen. Wir wissen nemlich von alten, und ungebildeten neuen Völkern, daß sie keine Begriffe von Ursache und Wirkung haben und gehabt haben, wie sie unter mehr gebildeten Völkern vor und nach entstehen. Jene erblicken überall lebendige Wesen, und wissen von keiner Kraft, die nicht sich selbst bestimmte. Jede Ursache ist ihnen eine solche lebendige, sich selbst offenbare, persönliche Kraft; jede Wirkung That. Und ohne die lebendige Erfahrung in uns selbst von einer solchen Kraft, deren wir uns in einem fort bewußt sind; die wir auf so manche willkürliche Weise anwenden, und, ohne sie zu

vermindern, auch von uns ausgehen lassen können: ohne diese Grunderfahrung würden wir nicht die geringste Vorstellung von Ursache und Wirkung haben.

Er.

Sie haben doch nicht vergessen, was Hume von dieser Grunderfahrung sagt.

Ich.

So wenig als ich die Beweise in meinen Briefen an Mendelssohn und Hemsterhuis vergessen habe, aus denen sich ergab, daß das denkende Vermögen überall nur das Zusehen hätte, und auf keine Weise eine Quelle äußerlicher Handlungen seyn könnte.

Er.

Es ist nicht einerley, was in Ihren Briefen steht, und was Hume sagt. Lassen Sie uns bey Hume bleiben.

Ich.

Gut. Was sagt denn Hume?

Er.

Die Hauptsache besteht darin, daß wir nur aus Erfahrung, folglich erst nach der That wissen, daß auf diese oder jene Vorstellung, diese oder jene Bewegung unserer Glieder folgt, oder daß beydes mit einander in Verbindung steht. Es fällt uns eben so wenig ein, durch eine Handlung unseres Willens die Bewegung unseres Herzens vermehren oder vermindern, oder unsere Gesichtsfarbe verändern zu wollen, als es uns einfällt, durch eine solche Handlung dem Winde einen andern Lauf, oder einem Gebürg eine andere Gestalt geben zu wollen. Wir sind nicht einmal im Stande, eine solche Anwendung dessen, was wir unsere Willenskraft nennen, zu versuchen, weil wir nicht wissen, wo wir diese Kraft nur aufsuchen sollen, und wie sie, wenn wir sie aufgespürt hätten, an Ort und Stelle zu bringen wäre. Man versuche einmal nur so tanzen zu wollen, wie ein Vestris kann tanzen wollen. Wo aber der Wille die That bey der Hand hat, wissen wir nie wie er dazu gekommen ist, und gerathen bey'm

Nachspüren rückwärts von Moment zu Moment, in die dicksten Finsternisse. Denn niemand wird doch sagen, daß er, z. B. seine Hand oder seinen Fuß, durch seinen Willen unmittelbar bewege. Muskeln, Nerven, eine Menge fester und flüssiger Theile mußte der Wille vorher in Bewegung setzen; welches er denn wenigstens that, ohne zu wissen was er that. — Wie könnten wir nach dergleichen Betrachtungen, die sich eben so leicht vermehren als erweitern lassen, noch behaupten, daß wir uns einer Kraft, welche Thaten hervorbringt, bewußt sind, und aus ihr die Erkenntniß einer Ursache schöpfen? *)

Ich.

Hume darf sich nicht über Sie beschweren; es ist wirklich das innerste Mark seiner Einwürfe, was in wenigen Worten über Ihre Zunge floss. Aber diese Einwürfe greifen meine Behauptungen kaum von der Seite an. Wie Sie wissen, gesteht Hume selbst, in eben

*) Enquiry concerning Human Understanding.
Sect. VIII.

dieser Abhandlung, daß wir die Verstellung von Kraft allein aus dem Gefühl unserer eignen Kraft haben, und zwar aus dem Gefühl ihres Gebrauchs um einen Widerstand zu überwinden *). Das Gefühl einer Kraft, und die Wahrnehmung des Erfolgs ihrer Anwendung, giebt er also zu. Er hält aber dieses für keine vollständige Erfahrung von Ursache und Wirkung, weil wir nicht auch empfinden, WIE diese Kraft diesen Erfolg zuwege bringt. Seine Zweifel sind nach Art der Idealistischen, und hängen mit diesen sehr genau zusammen. Auf diese Weise kann ich allerdings bezweifeln, daß ich, vermöge dessen, was mir als eine Kraft in mir erscheint, meine Hand ausstrecke, meinen Fuß bewege, den Faden unseres gegenwärtigen Gesprächs verfolge, und ihn von meiner Seite lenke: weil ich weder die Natur von dem, was ich für die Ursache halte, noch seine Verknüpfung mit dem Erfolg einzusehen

*) Enquiry concerning Human Understanding, the same Sect. p. 99. Note C.

im Stande bin: ich kann es eben so bezweifeln, wie daß ich Etwas an sich außer mir wahrnehme. Sind Sie fähig durch dergleichen Zweifel sich stören zu lassen, so weiß ich Ihnen keinen Rath. Ich denke aber, Ihr Glaube siegt darüber eben so leicht wie der meinige.

Sie bemerkten vorhin, daß die Lehre des Spinoza über diesen Punkt, von der skeptischen Lehre des Hume noch sehr verschieden sey, und hatten darinn vollkommen recht. Denn wenn auch, nach Spinoza, die Vorstellungen die Handlungen nur begleiten, so ist doch beides in einander; beides in Einem und demselben untheilbaren Wesen und Bewußtseyn unzertrennlich verknüpft. Der Wille ist zwar nicht vor der Handlung und ihre wirkende Ursache; aber die Handlung ist auch nicht vor dem Willen und seine wirkende Ursache: sondern dasselbige Individuum will und handelt zugleich, in demselben untheilbaren Augenblick. Es will und handelt nach der Beschaffenheit, und gemäß den Erfordernissen und Verhältnissen seiner besonde-

ren Natur; welches alles sich, minder oder mehr verworren oder deutlich, in seinem Bewußtseyn darstellt. Wie sehr nun auch, das Individuum von aussen her bestimmt werden mag, so kann es doch nur zufolge den Gesetzen seiner eigenen Natur bestimmt werden, und bestimmt sich in so fern also selbst. Es muß schlechterdings etwas für sich seyn, weil es sonst nie etwas für ein anderes seyn, und diese oder jene zufällige Bestimmung annehmen könnte; es muß selbst wirken können, weil es sonst unmöglich wäre, daß irgend eine Wirkung durch dasselbe geschähe, fortgesetzt würde, oder nur in ihm erschiene. Letzteres hat in allen Systemen gleichen Bestand, die Idealistischen Systeme allein ausgenommen.

Er.

Sie haben sich tapfer gehalten, und ich werde wohl um Frieden bitten müssen. Daß unser Bewußtseyn lauter in einander greifende Momente des Thuns und Leidens, der Wirkung und Gegenwirkung darstellt, die ein reales, in sich

bestimmtes und selbstthätiges Principium voraus setzen, ist wirklich auffallend und so beruht der Begriff von Ursache und Wirkung denn allerdings auf einem Facto, dessen Gültigkeit nicht geläugnet werden kann, wenn man nicht in das Leere des Idealismus verfallen will. — Indessen ist der Begriff von Ursache und Wirkung hiemit noch nicht, als schlechterdings zum Begriffe der Möglichkeit der Dinge überhaupt gehörig, dargethan. Da Sie ihn aus der Erfahrung herleiten, werden Sie seine absolute Allgemeinheit oder Nothwendigkeit wohl im Stiche lassen müssen.

Ich.

Es wird darauf ankommen, was Sie unter der absoluten Nothwendigkeit eines Begriffes verstehen. Ist es Ihnen genug, um einen Begriff nothwendig zu nennen, wenn sein Object, als ein schlechterdings allgemeines Prädikat, in allen einzelnen Dingen so gegeben ist, daß die Vorstellung dieses Prädikats allen endlichen mit Vernunft begabten Wesen gemein seyn, und jeder ihrer Erfah-

runge zum Grunde liegen muß: so glaube ich, Ihnen den Begriff von Ursache und Wirkung als nothwendig darthun zu können.

Er.

Wenn Sie das könnten . . !

Ich.

Stehen Sie mir nur zur Probe.

Sie wissen, wir sind darüber eins geworden, daß zu unserm menschlichen Bewußtseyn (und ich darf nur gleich hinzu setzen, zu dem Bewußtseyn eines jeden endlichen Wesens) ausser dem empfindenden Dinge, noch ein wirkliches Ding, welches empfunden wird, nothwendig sey. Wir müssen uns von Etwas unterscheiden. Also zwey wirkliche Dinge ausser einander, oder Dualität *).

Wo zwey erschaffene Wesen, die ausser einander sind, in einem solchen Verhältnisse gegen einander stehen, daß eins in das andre wirkt, da ist ein ausgedehntes Wesen.

*) S. die Anmerkung S. 63.

Mit dem Bewußtseyn des Menschen und einer jeden endlichen Natur, wird also ein ausgedehntes Wesen gesetzt; und zwar, nicht bloß idealisch, sondern wirklich.

Folglich muß auch überall, wo Dinge außer einander sind die in einander wirken, ein ausgedehntes Wesen wirklich vorhanden seyn; und die Vorstellung eines ausgedehnten Wesens auf diese Weise, muß allen endlichen empfindenden Naturen gemein seyn, und ist eine objectiv wahre Vorstellung.

Geben Sie mir diese vier Sätze zu?

Er.

Vollkommen, und mit nicht geringer Freude.

Ich.

Also weiter.

Wir fühlen das mannigfaltige unseres Wesens in einer reinen Einheit verknüpft, die wir unser Ich nennen.

Das

Das Unzertrennliche in einem Wesen bestimmt seine Individualität, oder macht es zu einem wirklichen Ganzen; und alle diejenigen Wesen, deren Mannigfaltiges wir in einer Einheit unzertrennlich verknüpft sehen, und die wir allein nach dieser Einheit unterscheiden können, (wir mögen nun annehmen, daß das Principium ihrer Einheit Bewußtseyn habe oder nicht), werden Individua genannt. Dahin gehören alle organische Naturen. — Wir können keinen Baum, keine Pflanze, als solche, das ist, ihr organisches Wesen, das Principium ihrer besondern Mannigfaltigkeit und Einheit, zerlegen oder theilen.

Die menschliche Kunst vermag nicht Individua, oder irgend ein reales Ganzes hervor zu bringen; denn sie kann nur zusammensetzen, so daß das Ganze aus den Theilen entspringt, und nicht die Theile aus dem Ganzen. Auch ist die Einheit, welche sie hervorbringt, bloß idealisch, und liegt nicht in dem hervorgebrachten Dinge, sondern außer ihm in dem Zwecke und

*Begriff des Künstlers. Seine Seele ist die Seele eines andern *)*.

*) Tout ce que nous appellons organe, est un total, que nous avons ou modifié, ou composé de parties, pour que ce total réponde à un but déterminé, à une fin proposée, qui n'est pas ce total, mais son usage ou son effet. Une lime est faite pour limer; une pendule pour marquer les heures; un poème pour plaire ou pour instruire. Ainsi, tout ce qui est l'ouvrage des hommes, ou d'un Etre borné, est un moyen pour produire un effet déterminé, & non pour produire une substance. L'homme a entrevu, dans le mécanisme des animaux & des plantes, des moyens pour produire la génération, & l'accroissement des individus: il a cru voir quelque analogie entre ces moyens, & les ouvrages de sa propre industrie; & il a appelé ces moyens organes; ce qui pouvoit se faire en quelque façon. Mais il reste cette différence remarquable, que l'ouvrage de l'homme n'est une chose, que pour tel effet déterminé; tandis que l'ouvrage de la nature est une chose pour être cette chose, pour être telle indépendamment de ses effets.

· Etwas, der Individualität einiger Maassen

Lorsque par abstraction vous ôtez à la montre la faculté de mesurer le temps, la montre n'est plus un tout, mais un amas confus de pièces hétérogènes; tandis qu'un arbre est toujours arbre, quelque abstraction que vous fassiez des effets qu'il pourroit produire au dehors. La nature produit des substances pour être; & l'homme ne produit que des moyens pour modifier des effets. *Aristote ou de la divinité*, p. 36.

Leibniz sagt gerade dasselbe an verschiedenen Orten. Ich rücke folgende Stellen hier ein, hauptsächlich um dasjenige, was in der Folge dieses Gesprächs über diese Materie vorkommen wird, einzuleiten. In dieser Absicht ist die dritte, aus dem Briefe an Remond, die merkwürdigste.

L'unité d'une horloge dont vous faites mention, est tout autre chez moi que celle d'un animal; celui-ci pouvant être une substance douée d'une véritable unité, comme ce qu'on appelle *Moi* en nous; au lieu qu'une horloge n'est autre chose qu'un assemblage.

Leibn. Opp. T. II. P. I. p. 69.

Analoges nehmen wir in der körperlichen Ausdehnung überhaupt wahr, indem das ausgedehnte Wesen, als solches, nie getheilt werden kann, sondern überall dieselbige Einheit, die eine Vielheit unzertrennlich in sich verknüpft, vor Augen stellt.

Wenn Individua, ausser der immanenten Handlung, wodurch ein jedes sich in seinem

Par le moyen de l'ame ou de la forme, il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle MOI en nous; ce qui ne sauroit avoir lieu ni dans les machines de l'art, ni dans la simple masse de la matiere, quelque organisée qu'elle puisse être; qu'on ne peut considérer que comme une armée ou un troupeau, ou comme une montre composée de ressorts & de roues. Ibid. T. II. P. I. p. 53.

Une véritable substance, telle qu'un animal, est composée d'une ame immatérielle, & d'un corps organique; & c'est le composé de ces deux qu'on appelle Unum per se. Ibid. T. II. P. I. p. 215.

Wesen erhält, auch das Vermögen haben außer sich zu wirken: so müssen sie, wenn die Wirkung erfolgen soll, andre Wesen mittelbar oder unmittelbar berühren.

Ein absolut durchdringliches Wesen ist ein Unding.

Ein relativ durchdringliches Wesen kann, in so fern es einem andern Wesen durchdringlich ist, dasselbe weder berühren, noch von ihm berührt werden.

Die unmittelbare Folge der Undurchdringlichkeit bey der Berührung, nennen wir den Widerstand.

Wo also Berührung ist, da ist Undurchdringlichkeit von beyden Seiten; folglich auch Widerstand; Wirkung und Gegenwirkung.

Der Widerstand im Raume, Wirkung und Gegenwirkung, ist die Quelle des Successiven; und der Zeit, welche die Vorstellung des Successiven ist.

Wo also einzelne sich selbst offenbare Wesen, die in Gemeinschaft mit einander stehen, vorhanden sind, da müssen auch die Begriffe von Ausdehnung, von Ursache und Wirkung, und von Succession schlechterdings vorhanden seyn. Ihre Begriffe sind also in allen endlichen denkenden Wesen nothwendige Begriffe: welches ich zu erweisen hatte. — Thut Ihnen meine Deduction nicht Genüge, so lassen Sie mich Ihre Gründe hören.

Er.

Ich finde gegen Ihre Deduction nichts einzuwenden. Denn wo mehrere einzelne Dinge in Verbindung stehen, da muß Wirkung und Gegenwirkung, da muß Succession der Bestimmungen seyn, oder es wären nicht mehrere einzelne Dinge, sondern nur Ein einzelnes Ding; und hinwider, wo nur Ein einzelnes Ding wäre, da wäre keine Wirkung und Gegenwirkung, und keine Succession der Bestimmungen.

Ich.

Richtig. Wir hätten also die Begriffe von

Realität, von Substanz oder Individualität, von körperlicher Ausdehnung, von Succession, und von Ursache und Wirkung als solche herausgebracht, die allen endlichen sich selbst offenbaren Wesen gemein seyn müssen, und auch in den Dingen an sich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenstand, folglich eine wahre objective Bedeutung haben.

Dergleichen Begriffe aber, die in jeder Erfahrung eben vollständig, und dergestalt als das Erste gegeben seyn müssen: daß ohne ihr Objectives kein Gegenstand eines Begriffes; und ohne ihren Begriff, überhaupt: keine Erkenntniß möglich wäre: dergleichen Begriffe hat man von je her schlechterdings allgemeine oder nothwendige Begriffe; und die aus ihnen entspringenden Urtheile und Schlüsse, Erkenntnisse *a priori* genannt.

Wir brauchen also nicht, damit diese Grundbegriffe und Urtheile von der Erfahrung unabhängig werden, sie zu bloßen Verurtheilen des Betz

standes zu machen; zu Vorurtheilen, von welchen wir geheilt werden müssen, indem wir erkennen lernen, daß sie sich auf nichts, was den Gegenständen an sich zukommt, beziehen, folglich keine wahre objective Bedeutung haben: ich sage, wir brauchen dieses nicht, weil die Grundbegriffe und Urtheile, weder von ihrer Allgemeinheit, noch von ihrer Nothwendigkeit etwas verlieren, wenn sie aus dem, was allen Erfahrungen gemein seyn und ihnen zum Grunde liegen muß, genommen sind: sie gewinnen im Gegentheil einen weit höheren Grad von unbedingter Allgemeinheit, wenn sie aus dem Wesen und der Gemeinschaft einzelner Dinge überhaupt können hergeleitet werden. Als bloße Vorurtheile des menschlichen Verstandes gälten sie nur für den Menschen und seine eigenthümliche Sinnlichkeit; und zwar unter Bedingungen, die ihnen, nach meinem Urtheile, allen Werth benehmen würden.

Er.

Hierinn stimme ich mit Ihnen aus dem innersten Grunde meiner Seele überein. Wenn

unsere Sinne uns gar nichts von den Beschaffenheiten der Dinge lehren; nichts von ihren gegenseitigen Verhältnissen und Beziehungen; ja nicht einmal, daß sie außer uns (im transcendentalen Verstande) wirklich vorhanden sind: und wenn unser Verstand sich bloß auf eine solche **gar nichts von den Dingen selbst** darstellende, objectiv platterdings leere Sinnlichkeit bezieht, um durchaus subjectiven Anschauungen, nach durchaus subjectiven Regeln, durchaus subjective Formen zu verschaffen: so weiß ich nicht, was ich an einer solchen Sinnlichkeit und einem solchen Verstande habe, als daß ich damit lebe; aber im Grunde nicht anders wie eine Mauer damit lebe. Ich bin alles, und außer mir ist im eigentlichen Verstande Nichts. Und Ich, mein Alles, bin denn am Ende doch auch nur ein leeres Blendwerk von Etwas; die Form einer Form; gerade so ein Gespenst, wie die andern Erscheinungen die ich Dinge nenne, wie die ganze Natur, ihre Ordnung und ihre Gesetze. — Und ein sol-

des System darf mit lauter Stimme und in vollen Chören angepriesen werden, als wenn es das längst erwartete Heil wäre, das in die Welt hat kommen sollen. Ein System, welches alle Ansprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund andrehtet, und für die wichtigsten Gegenstände nur einen solchen blinden ganz und gar Erkenntnißleeren Glauben übrig läßt, wie man den Menschen bisher noch keinen zugemuthet hat. Der Ruhm, aller Zweifels auf diese Art ein Ende zu machen, ist wie der Ruhm des Todes in Beziehung auf das mit dem Leben verknüpfte Ungemach.

Jch.

Thun Sie nicht so böse! Das System, gegen welches Sie eifern, wenn es so gelehrt wird wie Sie es gefaßt haben, erhält schwerlich viele Anhänger.

Er.

Abnen Sie sagen, daß ich es unrecht gefaßt habe? Ich verdanke ja meinen Begriff davon größtentheils Ihrem Unterrichte.

Ich.

Gut. Gerade darum, weil Sie den transcendentalen Idealismus, wie ich glaube, recht gefaßt haben, sollen Sie seiner Entwicklung nur ganz ruhig zusehen, und sich mit mir alles des Guten herzlich freuen, welches die Critik der reinen Vernunft nothwendig stiften muß.

Er.

Die Critik eines Dinges, das nicht ist!

Ich.

Vergleichen Dinge bedürfen der Critik am meisten. Denn was gar nichts wäre, dafür hätte die Sprache auch kein Wort. Jedes Wort bezieht sich auf einen Begriff; jeder Begriff auf Wahrnehmung, d. i. auf wirkliche Dinge und ihre Verhältnisse. Die reinsten Begriffe, oder wie Hamann sie irgendwo genannt hat, die Jungfernkinder der Speculation, sind davon nicht aufgenommen: sie haben zuverlässig einen Vater, wie sie eine Mutter haben, und sind ynn Daseyn auf eine ebenso natürliche Weise gekommen, wie die Begriffe von einzelnen Dingen und ihre Nomina propria.

Er.

So wären Sie ja wohl im Stande, die reine Vernunft die wir haben, und die ich so gern einmal recht vor mir haben möchte, wirklich mir zu stellen?

Ich.

Da Sie selbst ein vernünftiges Wesen sind, warum nicht? Leeren Sie nur Ihr Bewußtseyn von aller Thatsache, von allem wirklich Objectiven rein aus, so werden Sie Ihre reine Vernunft allein übrig behalten, und ohne Zeugen um alle ihre Geheimnisse sie befragen können.

Er.

Das nemliche können Sie wohl auch meinem Hunde anbieten. Er ist nicht ohne verknüpfendes Bewußtseyn; folglich auch nicht ohne das ursprüngliche Vermögen dazu. Und was die bloße Verschiedenheit der Anwendung, nach Maafgabe der organischen Maschine betrifft, so kann diese hier, wo von reiner Vernunft allein die Rede ist, nicht in Betracht

nung kommen. Also wohnte in meinem Hunde dieselbige reine Vernunft, die in mir wohnt.

Ich.

Das folgt nicht so schlechterdings. Aber ich kann es Ihnen eintäumen, und werde nichts dabei verlieren *). — Erinnern Sie

*) Ich möchte nicht gern über einen so wichtigen Punkt wie dieser, auch nur einen Augenblick mißverstanden werden, und erinnere deswegen vorläufig, was sich in der Folge des Gesprächs klar genug entwickeln wird, nemlich, daß die absolut reine Vernunft eine absolut reine Persönlichkeit voraussetzt, die Gott allein, und gar keinem erschaffenen Wesen zukommen kann. Eine reine Vernunft aber, die nicht eine absolut reine Vernunft wäre, ist ein Gedicht, oder ein bloßes Abstractum. Gerade der Annäherung finden hier nicht statt, weil der Unterschied absolut und entgegenstehend ist, wie der des Endlichen und des Unendlichen, des Zusammengefügten und des Einfachen, des Geschöpfes und des Schöpfers. Die erschaffenen Wesen alle sind zusammengelegte Wesen, und gegenseitig abhändig von einander in ihrem Daseyn.

Daß das reine Geistes haben, sagt unser Leib-

Ich der Ströme und Leibniz, die ich in meinem

niz, qui *sufficiens sibi*, causa est materiae, & aliorum omnium: itaque non est anima mundi (wie unser Ich des organischen Körpers); sed autor. Naturale vero est creaturis materiam habere, neque aliter possibiles sunt, nisi Deus per miraculum suppleat materiae munus... Etsi ergo Deus per potentiam possit substantiam privare materia secunda, non tamen potest eam privare materia prima, nam faceret inde totum purum, qualis ipse est solus. (Opp. T. II. P. I. p. 275 & 276. S. auch ibid. p. 44.

Dieses stimmt auch gewissermaßen mit Kant überein, der von der nothwendigen Beziehung des Denkens auf die Anschauung ausgeht. Seine Form a priori der Anschauung, hat mit der materia prima passiva des Leibniz; so wie seine Form a priori des Denkens, oder seine Spontaneität der Begriffe, mit der materia prima activa eben dieses Leibniz eine auffallende Aehnlichkeit. Die Empfindungen selbst, oder die wüthlichen Erscheinungen, sind die materia secunda. — Hier:

lehten Schreiben an Mendelssohn angeführt habe; lesen Sie Eulzers Zergliederung des Begriffs der Vernunft; oder noch besser, gehen Sie in sich selbst hinein, und forschen Sie tief und immer tiefer dem, was wir Vernunft heißen, nach. Sie werden finden, daß Sie entweder das Principium der Vernunft, mit dem Principio des Lebens für einetley halten, oder die Vernunft zu einem bloßen Accidens einer gewissen Organisation machen müssen. Was mich betrifft, so halte ich das Principium der Vernunft mit dem Principio des Lebens für einetley, und glaube an gar keine innerliche oder absolute Unvernunft *). Wir schreiben einem Menschen vor

über sind vornehmlich Leibnizens Briefe an Des-Boiles (Opp. T. II. P. I. p. 265 — 323.) nachzulesen.

*) *Vita est principium perceptivum.* — Perceptio nihil aliud est, quam illa ipsa representatio variationis exterioris in interna. Quum ergo ubique dispersæ sint per materiam Intellektus primitivæ, ut facile ostendi potest ex

dem andern einen höheren Grad der Vernunft

eo, quod principia motus per materiam sunt dispersa; consequens est, etiam animas ubique per materiam dispersas esse, *pro organis operantes*; & preinde etiam corpora brutorum *organica anima* prædita esse. — Sensio est perceptio quæ aliquid *distincti* involvit, & cum attentione & memoria conjuncta est. Sed aggregatum confusum multarum perceptionum parvarum nihil eminentis habentium, quod attentionem excitet, stuporem inducit. Nec ideo tamen anima, aut vis sentiendi in ea foret inutilis, etsi nunc ab exercitio suspensa esset; quia cum tempore massa iterum evolvitur & ad sensationem apta reddi posset, ut stupor ille cesset, prout oriuntur perceptiones magis distinctæ, quando etiam corpus sit perfectius & magis ordinatum. (Leibn. Opp. T. II. P. I. p. 227 & 232.) — On a cru que les pensées confuses diffèrent *todo genere* des distinctes, au lieu qu'elles sont seulement moins distinguées & moins développées, à cause de leur multiplicité. Cela a fait, qu'on a tellement attribué au corps certains mouvemens qu'on a raison d'appeller

in

zu, in demselben Maße, wie er einen hbr

involontaires, qu'on a cru qu'il n'y a rien dans l'ame qui y reponde; & qu'on a cru réciproquement que certaines pensées abstraites ne sont point représentées dans le corps. Mais il y a erreur dans l'un & dans l'autre, comme il arrive ordinairement dans ces sortes de distinctions: parcequ'on n'a pas pris garde qu'à ce qui paroît le plus. (Ej. Opp. T. II. P. I. p. 87.) — *Natura ubique organica est, & a sapientissimo autore ad certos fines ordinata, nihilque in natura incultum censeri debet, esse interdum non nisi rudis massa nostris sensibus appareat. Ita igitur eximus omnes difficultates, quæ ex natura animæ prorsus ab omni materia separata nascuntur, a) ita ut revera anima animalis ante nativitatem aut post mortem ubi anima aut animali vitam præsentem vivente, non nisi rerum habitu & perfectionum gradibus, non veto toto entium genere differat. Idemque de genis sentio, esse mentes corpore valde penetrante, & ad operandum apto, præsitæ: quod fortasse prohibitu mutare possunt, unde etiam animalia appellari non merentur. Itaque omnia*

heren Grad von Vorstellungskraft äuffert.

in natura sunt analogica, et facile ex
crassis subtilia intelligi possunt,
quum utraque eodem modo se habeant.
 Solus Deus substantia est verè a materia se-
 parata, quum sit actus purus, nulla pati-
 endi potentia præditus, *quæ ubicunque est,*
materiam constituit. Et vero omnes sub-
 stantiæ creatæ habent antitypiam, per
 quam sit naturaliter, ut una sit extra
 alteram, adeoque penetratio excludatur.
 (Ej. Opp. T. II. P. I. p. 228.) — [Oben
 zu a) gehörige Note: Non sine veritatis
 specie in systemate Leibnitii & Chr.
 Wolfii contra animæ immortalitatem obji-
 citur: *Anima est substantia representativa hu-*
jus mundi pro situ corporis organici in mundo.
Tolle corpus, typum illum, secundum quem
mundus representatur: tollis representationem.
Sine representatione nulla spiritualitas; nulla
immortalitas. Hanc ipsam objectionem au-
 tem nullo negotio removeri, si cum Leibni-
 tio defendatur, nunquam deesse spiritibus
 finitis corpora, quis non intelligit? —
 Ibid.] — — Sane aliquando cogitavi innu-
 meras quidem animas sensitivas esse in semi-

Die Vorstellungskraft äussert sich aber nur reagierend, und entspricht genau der Fähigkeit, von den Gegenständen mehr oder weniger vollkommene Eindrücke anzunehmen; oder, die Spontanität des Menschen ist wie seine Receptivität. Ich verweise Sie, besonders was diesen letzten Punkt angeht, nochmals auf Sulzers vortrefliche Zergliederung des Begriffs der Vernunft.

Er.

Ich kenne diese Abhandlung, und erinnere mich unter andern, daß Sulzer den Urfprung der Vernunft von dem Urfunge des Geschmacks abhängen läßt, und ihren wahren Grund in

nibus humanis, ut omnium animalium; sed eas solas habere rationalitatem, etsi nondum se exsistentem, quorum corpus organicum in id destinatum esset, ut aliquando sit humanum, quod jam in ea perspicui posset a ceteris perspicui. (p. 288.) — Itaque statui animas quidem in animalculis feminalibus inde ab utero rerum latentes non esse rationales, de se per conceptum ad vitam humanam deficientes. (p. 219.)

der durch die Deutlichkeit der Vorstellungen verursachten Aufmerksamkeit findet. Nun muß nothwendig diese Deutlichkeit der Vorstellungen, die eine Ursache der Aufmerksamkeit ist, zu ihrer Ursache die Vollkommenheit der Eindrücke haben; welches denn allerdings darauf hinausläuft, daß die Vernunft, als auszeichnender Character des Menschen vor den Thieren, nur der Character seiner besondern Sinnlichkeit sey.

Ich.

Dies behauptet Euler auch mit klaren Worten. Und wo lebt die Philosophie, aus deren Grundsätzen sich nicht dasselbige ergäbe; die es nicht auch, in dieser oder jener Form als Lehre verträge, und ihre Lieblingshypothesen darnach bilde? Nur daß wir meistens hinterher diese aus der Sinnlichkeit hervorgegangene Vernunft, ich weiß nicht was für ein Junges wunderbar gebähren lassen, das mit ganz eigenen Gaben und Kräften ausgerüstet seyn soll, um uns weit über die Sphäre unserer Empfindungen zu erheben. — Ich lästie doch wohl nicht, was auch Sie anbieten?

Er.

Darüber können Sie ruhig seyn. Sie müssen bemerkt haben, daß wenn ich von einem Menschen das Höchste sagen will, ich von seinem Sinne rede. Man hat nie mehr Verstand als man Sinn hat.

Ich.

Der gemeine Sprachgebrauch, der gewöhnlich klüger ist als die Philosophie, wenn sie ihn zum Narren machen will, lehrt dasselbige; zumal in unserer Deutschen Sprache, von welcher Leibniz sagte: *ignorat inepta*. Die treffendsten Charactere, sowohl des Verstandes als des Unverstandes, sind vom Sinne hergenommen. Unsin, als der äußerste Mangel des Verstandes, steht dem Sinne entgegen. Hernach kommen Schwachsin, Stumpfisin, Leichtsin, und ihr Entgegengesetztes, Scharfsin und Tiefsin.

Er.

Sie vergessen den Wahnsin; ein Wort, dessen Bedeutung mir in diesem Augenblick

ganz außerordentlich auffällt. Wir nennen einen Menschen wahnsinnig, wenn er seine Einbildungen für Empfindungen oder wirkliche Dinge hält. Also sprechen wir ihm deswegen die Vernunft ab, weil seinen Vorstellungen, die er für Dinge hält, das Ding, oder die sinnliche Wahrheit mangelt; weil er für wirklich ansieht, was nicht wirklich ist. Und folglich würde alle Vernunft:erkenntniß geschaffener Wesen zuletzt an ihrer sinnlichen Erkenntniß geprüft werden müssen; jene müßte von dieser ihre Gültigkeit entlehnen.

3d.

Nur denkt, wer hieran zweifelt, darf nur an seine Träume denken. So oft wir träumen, befinden wir uns in einer Art von Wahnsinn. Das Principium aller Erkenntniß, alles Wahrheitsempfinds, aller richtigen Verstandesfunktion, die Wahrnehmung des Wirklichen verläßt uns, und in dem Augenblick, da sie uns verläßt, oder aufhört überwiegend zu seyn, können wir Dinge (d. i. Vorstellungen, die wir für Dinge halten,

wie im Traume geschieht) auf die tollste Weise zusammenreimen; denn wir reimen die Dinge objectiv nie anders zusammen, als nach den objectiven Bestimmungen der Ordnung, in der sie uns erscheinen; und die objective Ordnung, in der sie uns im Traume erscheinen, erfolgt hauptsächlich nach bloß subjectiven Bestimmungen. Wir halten aber überhaupt, was uns als objectiv erscheint, für wirklich, oder wir glauben was wir sehen, und können gar nicht anders; darum müssen wir im Traume, wo das wirkliche Daseyn, das Zugleichdaseyn des bloß Vorgestellten nicht ausschließt, die ungereimtesten Dinge glauben. Ueberall bequemt sich die Vernunft nach den Erscheinungen; sie schickt sich in den Wahn, wie sie sich in die Wahrheit schickt; träumt mit der Seele, und wacht mit dem Leibe.

§ r.

Aber woher nun die Gewißheit, wenn wir wachen, daß wir nicht träumen? Woran läßt sich das Wachen vom Träumen, und das Träumen vom Wachen zuverlässig unterscheiden?

Ich.

Vom Träumen läßt sich das Wachen nicht unterscheiden, wohl aber vom Wachen das Träumen.

Er.

Was wollen Sie mit diesem Wortspiel?

Ich.

Sie erinnern, daß zu jedem Unterschiede wenigstens zwey Dinge erforderlich sind.

Er.

Ich fange an Sie zu verstehen. Sie wollen sagen, im wachenden Zustande haben wir eine klare Vorstellung von diesem Zustande, und zugleich vom Zustande im Traume; im Traume hingegen haben wir Nein, so geht es nicht.

Ich.

Nicht wahr, Sie wissen nicht, ob Sie im Traume mehr eine Vorstellung vom Wachen, oder mehr eine vom Traume haben wollen?

Er.

Sie haben's getroffen. Wir glauben zu wachen wenn wir träumen; also haben wir beim Träumen eine Vorstellung vom Wachen. Wir untersuchen oft im Traume, ob wir nicht träumen; also haben wir selbst im Traume auch eine Vorstellung vom Träumen. Nun ist aber die Vorstellung vom Wachen im Traume eine falsche Vorstellung; und die vom Traume im Traume verdient gewiß keinen bessern Namen. Wirren Sie mir dieses auseinander, wenn Sie können.

Ich.

Das Auseinanderwirren ist eine böse Sache. Lassen Sie uns den Anfang des Fadens suchen.

Erinnern Sie sich noch, was Sie erst vor einer Stunde versicherten, nie in Ihrem Leben mehr vergessen zu können?

Er.

Sehr wohl!

Ich.

Schwerlich! Was Sie glaubten nie mehr

vergessen, und nie mehr bezweifeln zu können, war, daß die Erkenntniß des Wirklichen ausser uns, uns geradezu durch die Darstellung des Wirklichen selbst gegeben werde, so daß kein andres Erkenntnißmittel dazwischen eintrete. Ferner: daß alle bloße Vorstellungen von Gegenständen ausser uns nur Copieen der in so fern unmittelbar wahrgenommenen wirklichen Dinge seyn, und darauf auch immer, als auf ihre Quellen zurückgeführt werden können. — War es nicht dieses, was Sie vollkommen gefaßt zu haben versicherten?

Er.

Und abermals versichere.

Ich.

Also noch einmal: alle Vorstellungen von Gegenständen ausser uns, sind Copieen der unmittelbar *) von uns wahrgenommenen wirklichen Dinge, oder sind aus Theilen der:

*) Ich bitte nicht zu vergessen was hier unter unmittelbar verstanden wird. S. S. 56—65 dieser Schrift.

selben zusammengesetzt; kurz: bloße den wirklichen Dingen nachgemachte Wesen, die ohne dasselbe auf keine Weise da seyn können?

Er.

Zuverlässig.

Ich.

Aber auch darinn sind wir, meine ich, übereingekommen, daß diese nachgemachte Wesen von wirklichen Wesen nur durch Vergleichung mit dem Wirklichen selbst unterschieden werden können?

Er.

Richtig.

Ich.

Also muß in der Wahrnehmung des Wirklichen etwas seyn, was in den bloßen Vorstellungen nicht ist, sonst könnte beides nicht von einander unterschieden werden. Nun betrifft aber dieser Unterschied gerade das Wirkliche und sonst gar nichts. Also kann in der bloßen Vorstellung das Wirkliche selbst nie dargestellt werden.

Er.

Wie? die Vorstellungen sind nur Copieen der wärklichen Dinge, nur aus Theilen derselben zusammengesetzt, und sollen das Wärlliche doch nie darstellen können?

Ich.

Ich sage, die Vorstellungen können das Wärlliche, als solches, nie darstellen. Sie enthalten nur Beschaffenheiten der wärklichen Dinge, nicht das Wärlliche selbst. Das Wärlliche kann ausser der unmittelbaren Wahrnehmung desselben eben so wenig dargestellt werden, als das Bewustseyn ausser dem Bewustseyn, das Leben ausser dem Leben, die Wahrheit ausser der Wahrheit. Wahrnehmung des Wärllichen und Gefühl der Wahrheit, Bewustseyn und Leben, sind Eine und Dieselbe Sache. Der Schlaf ist des Todes Bruder, und der Traum nur des Lebens Schatten. Wer nie gewacht hätte, könnte nie träumen, und es ist unmöglich, daß es ursprüngliche Träume, einen ursprünglichen

Wahn geben könne. Diese Wahrheit scheint mir von der größten Wichtigkeit zu seyn, und deswegen hat ich Sie vorhin so sehr, den Erkenntnißgrund derselben, welcher der Erkenntnißgrund der Gewisheit selbst, und ihre einzige Quelle ist, recht fest zu halten.

Er.

Wirklich fühle ich erst jetzt, wie sehr Sie Ursache hatten, mir dieses so nachdrücklich zu empfehlen, und wie hart es hält, aus einem langen tiefen Traume recht zu erwachen. Man träumt das Erwachen selbst wieder in seinen Traum hinein, und hat nur desto größere Mühe, sich von neuem und vollkommen zu besinnen.

Ich.

Darum, mein Freund, was die philosophischen Magnetisierer *) auch von ihren Manipu-

*) Den medicinischen Magnetismus lasse ich an seinen Ort gestellt seyn, ohne dafür noch dawider eine entschiedene Aeuernung zu haben, weil verständige, gelehrte und ehrwürdige Männer versichern gesehen zu haben, und ich nicht gesehen habe.

lationen, und dem dadurch erregten divinatorischen Schlaf rühmen mögen: wir wollen lieber allen Schlaf und aus den Augen reiben, und anstatt diesen eine Klemme zu erkünsteln, sie so weit aufstun als wir können; lieber das Wachen verbessern, als das Träumen, und für keinen Preis uns desorganisieren lassen. Wer über seinen Vorstellungen, und den Vorstellungen von seinen Vorstellungen aufhört die Dinge selbst wahrzunehmen, der fängt an zu träumen. Die Verknüpfungen dieser Vorstellungen, die Begriffe die sich aus ihnen bilden, werden dann immer subjectiver, und in demselbigen Verhältniß an objectivem Inhalt ärmer. Wohl ist das ein großer Vorzug unserer Natur, daß wir fähig sind, von den Dingen solche Eindrücke, die uns ihr Mannichfaltiges unterscheidend darstellen, anzunehmen, und so das innere Wort, den Begriff, zu empfangen, dem wir alsdann ein äußeres Wesen durch einen Schall unseres Mundes erschaffen, und ihm die flüchtige Seele einhauchen. Aber diese aus endlichem Saamen gezeugten Worte, sind nicht wie die

Worte des der da ist, und ihr Leben ist nicht wie das Leben des aus dem Nichts hervorrufenden Geistes. Lassen wir diesen unendlichen Unterschied außer Acht, so entfernen wir uns in demselben Augenblicke von der Quelle aller Wahrheit, verlieren Gott, die Natur, und uns selbst. — Und es ist so leicht, ihn außer Acht zu lassen! Denn erst werden unsere der Natur abgeborgten Begriffe minder oder mehr nach subjectiven Bestimmungen der Aufmerksamkeit gebildet, fortgeleitet, verknüpft und geordnet. Hernach geht aus der erhöhten Fertigkeit zu abstrahieren, und willkürliche Zeichen an die Stelle der Dinge und ihrer Verhältnisse zu setzen, eine solche blendende Klarheit hervor, daß die Dinge selbst davon verdunkelt, und am Ende gar nicht mehr gesehen werden. Nichts kann einem Traume ähnlicher seyn, als der Zustand, in welchem sich der Mensch alsdenn befindet. Denn auch im Traume sind wir nicht ohne alle Empfindung des Wirklichen. Aber die lebhafteren Vorstellungen überwiegen diese schwachen Eindrücke, und die Wahrheit wird im Wahn verblummen.

Er.

Ich wünschte, diese Vergleichung würde von einem guten Kopf einmal so ausgeführt, wie sie ausgeführt werden könnte. Ein merkwürdiger Unterschied zwischen dem gemeinen und dem philosophischen Traume, mußte aber nicht vergessen werden; nemlich, daß man aus dem gemeinen Traume endlich doch von selbst erwacht, in den philosophischen hingegen sich nur immer tiefer hineintraumt, und seine Vollkommenheit bis zum wunderbarsten Somnambulism erhöht.

Ich.

Sehr gut! Stellen Sie sich einen Somnambulisten vor, der auf die höchste Spitze eines Thurms geklettert wäre, und nun träumte — Nicht, daß Er auf dem Thurm stünde, und von ihm getragen würde; sondern daß der Thurm an ihm herabhänge; am Thurm hänge die Erde; und Er hielte das alles schwebend — O Leibniz, Leibniz!

Er.

Er.

Wie kommen Sie zu dieser plötzlichen Ausrufung? Ausrufung kann es doch unmöglich seyn.

Ich.

Warum sollt' es keine Ausrufung seyn können? Ich wüßte kaum einen Denker, der heller gewacht hätte wie unser Leibnitz.

Er.

Doch auch keinen der tiefer geträumt hätte? Wenn Sie dieses vom Erfinder der prästabilierten Harmonie und der Monaden läugnen, so weiß ich wahrlich nicht, was ich von Ihrer Lobrede auf das Wachen denken soll.

Ich.

Die prästabilierte Harmonie ruht auf einem Grunde, der mir sehr fest zu seyn dünkt, und auf den ich mit Leibnitz baue. Auch stehen die Monaden, oder die substantziellen Formen nebst den angebohrnen Ideen, bey mir in nicht geringem Ansehn. — Was sehen Sie mich so stief an?

Er.

Ich kann nicht glauben, daß Sie meiner spotten wollen; und Ihr Ernst kann es doch auch nicht seyn, wenn Sie von Schwarz und Weiß, wie von einerley Farbe reden. Erst leiten Sie die Beschaffenheit der Vernunft aus der Beschaffenheit der Sinnlichkeit her, und lassen die Vollkommenheit der Organisation die mögliche Vollkommenheit der Erkenntniß bestimmen; und nun läugnen Sie mit Leibniz allen physischen Einfluß des Leibes auf die Seele, und lassen diese alle Vorstellungen aus sich selbst herausspinnen.

Ich.

Wenn Sie die Philosophie des Leibniz im Leibniz selbst studiert hätten, würden Sie mir keine Widersprüche vorwerfen. Es lehrt ja dieser Mann ausdrücklich, und wird nicht müde zu wiederholen, daß alle erschaffenen Geister, nothwendig mit einem organischen Körper vereinigt seyn müssen. Ich erinnere mich unter andern sehr deutlich einer Stelle aus den Nouveaux Essais sur l'entende-

ment humain, wo es (p. 171) heißt: „Die
 „Sinne geben den Stoff zur Reflexion, und
 „wir würden unser Denken selbst
 „nicht denken, wenn wir nicht an
 „etwas anders dächten, nemlich an
 „die Particularitäten, welche die
 „Sinne uns verschaffen. Und ich bin
 „überzeugt, daß erschaffene Seelen und
 „Geister sinnlicher Werkzeuge und sinnlicher
 „Vorstellungen eben so wenig je entbehren
 „können, als sie je ihren Verstand, ohne
 „willkührliche Zeichen zu Hülfe zu nehmen,
 „gebrauchen können.“ — Eben dieser Leib-
 niz sagt in der Theodicee (§. 124.): „Wer-
 „an sollte ein vernünftiges Wesen denken,
 „wenn keine Bewegung, keine Materie,
 „keine Sinne wären? Hätte ein solches Wes-
 „sen nur deutliche Vorstellungen,“ (d. i.
 erkannte es alles auf einmal unmittelbar und
 vollkommen) „so wäre es Gott; seine Ein-
 „sicht hätte keine Grenzen. So bald aber
 „eine Mischung von verworrenen Vorstellun-
 „gen da ist, so sind Sinne, so ist Materie
 „da. Deswegen giebt es nach meiner Philo-

„sophie kein vernünftiges Geschöpf ohne ir-
 „gend einen organischen Körper; keinen er-
 „schaffenen Geist, der von aller Materie ge-
 „trennt wäre.“ — Dieselbige Behauptung
 finden Sie überall im Leibniz wiederholt,
 denn sie hängt mit allen seinen Grundsätzen
 auf das genaueste zusammen *).

*) Zu den auffallendsten Stellen gehören diejeni-
 gen, welche ich in meinem dritten Schreiben an
 Mendelssohn aus den Principes de la Nature
 & de la Grace angeführt habe. Sie mögen
 hier noch einmal, in Deutscher Sprache,
 verknüpft mit einigen andern, erscheinen.

„Eine Monade für sich, und nur in Ei-
 „nem Moment betrachtet, kann von einer
 „andern nur durch ihre innere Eigenschaften
 „und Handlungen, welche nichts anders seyn
 „können, als ihre Perceptionen, (das ist,
 „die Vorstellungen des Zusammenge-
 „setzten, oder des Aeusserlichen, im
 „Einfachen,) und ihre Appetitionen,
 „(das ist, ihr Streben von einer Perception
 „zur andern,) welche die Quellen der Ver-
 „änderungen sind, unterschieden werden.
 „Denn die Einfachheit der Substanz verhin-

Aber eben dieser Leibniz sagt doch eben so

„dort nicht die Mannichfaltigkeit der Modifi-
 „cationen, die sich in derselbigen Substanz
 „beysammen finden müssen, und sie müs-
 „sen in der Verschiedenheit der
 „Verhältnisse zu den Dingen, die
 „außer ihr sind, bestehen.

„Gerade wie in einem Centro
 „oder Punkt, ob er gleich ganz ein-
 „fach ist, eine unendliche Menge
 „Winkel durch die Linien, welche
 „darinn zusammenlaufen, gebil-
 „det werden.“ §. II.

„... Jede einfache Substanz, oder Mo-
 „nade, welche das Centrum einer zusammen-
 „gesetzten Substanz, (wie z. B. eines Thie-
 „res) und das Principium seiner Unicität
 „ausmacht, ist mit einer aus unendlich vie-
 „len andern Monaden zusammengesetzten
 „Masse umgeben, welche den eignen Leib
 „dieser Central-Monade ausmachen.
 „Zufolge den Affectionen dieses
 „Leibes stellt die Monade, wie in

ausdrücklich auch: daß man ihn ganz unrecht

„einer Art von Centrum, die Din-
„ge aufser ihr vor.“ §. III.

„Jede Monade, mit einem beson-
„dern Leibe, macht eine lebendige
„Substanz aus. Also ist nicht allein mit
„den Gliedern oder Organen überall Leben
„verknüpft, sondern es giebt auch eine Un-
„endlichkeit von Graden in den Monaden,
„indem die einen vor den andern minder oder
„mehr hervortragen. Wenn aber die Orga-
„nen einer Monade so eingerichtet sind, daß
„das Verschiedene in den Eindrücken, und
„folglich in den Perceptionen, welche
„diese Eindrücke darstellen, hervorkommt
„und sich unterscheidet (wie z. B. wenn ver-
„mittelt der Gestalt der Säfte in den Augen,
„die Lichtstrahlen concentrirt werden, und
„mit vermehrter Kraft wirken); so kann
„der Eindruck bis zum anhaltenden Bewust-
„seyn (sentiment), das ist, bis zu einer mit
„Gedächtniß verknüpften Perception steigen,
„so daß von dem Eindruck ein gewisses Echo
„lange zurückbleibt, um sich bey Gelegenheit
„hören zu lassen. Und ein solches lebendiges
„Wesen wird ein Thier, wie seine Monade

verstünde, wenn man glaubte, er eigne einer jeden Seele eine besondere Portion von Materie zu, eine gewisse Masse, die ihr eigen zugehöre, und zu ihrem Dienst gewidmet sey. Er sagt ausdrücklich, daß wenn es auch keine Seelen gäbe, die Leiber dennoch handeln wür-

„eine Seele genannt. Und wenn diese
 „Seele bis zur Vernunft erhoben wird,
 „so ist sie etwas höheres, und sie wird zu den
 „Geistern gezählt.“ (S. IV.) . . . „Die
 „menschlichen Saamenthierchen sind nicht ver-
 „nünftig, und sie werden es erst, wenn die
 „Empfängniß diese Thiere zur menschlichen
 „Natur bestimmt.“ S. VI.

In einem Schreiben an Des Maizeaux
 (Rec. de Des Maiz. P. II. Opp. II. p. 66.)
 sagt Leibniz: „Ich glaube, daß die Seelen
 „der Menschen präexistiert haben, nicht als
 „vernünftige, sondern bloß als sensitive See-
 „len, die erst dann zu ihrem höheren Grade,
 „nemlich der Vernunft, gelangt sind, da der
 „Mensch, den die Seele beleben sollte, em-
 „pfangen war.“

Mehrere Stellen sollten unten angeführt werden.

den wie sie gegenwärtig handeln; und umgekehrt, wenn es auch keine Leiber gäbe, die Seelen dennoch handeln (d. i. eben die Vorstellungen und Bestimmungen des Willens hervorbringen) würden, wie sie gegenwärtig thun *).

Ich.

Sie bringen zwei Sätze in Verbindung, die nicht zusammen gehören. Was den ersten angeht, so soll durch denselben nur besser eingesehrt werden, daß jede Substanz jeder andern Substanz zugleich Sinn und Gegenstand sey, und es keine besondere Materie für die Formen der Anschauung gebe. Jede einzelne Form wird durch die Form des Ganzen bestimmt, und was wir Sinn nennen, ist nichts anders, als die Art des Verhältnisses einer Substanz zur andern im großen All **).

*) Principia Philosophiz. §. 74. 84.

**) Les unités de substance ne sont autre chose, que de différentes concentrations de l'univers, représenté selon les différens points de vue qui les distinguent. Leibn. Opp. T. II. p. 75.

Seele, Sinn und Gegenstand; Begierde, Genuß, und Mittel des Genusses, sind in jedem Punkte der Schöpfung unzertrennlich vereinigt. Darum macht auch nach Leibniz, die mit einem Leibe vereinigte Entelechie, ein Unum per se, und nicht bloß ein Unum per accidens aus *). Wenn irgend ein Theil der Materie zu keinem organischen Gebäude gehörte, so wäre irgend ein Theil der Welt ohne Beziehung auf die übrigen. Also ist jeder, auch der kleinste Theil der Materie, ein gegliedertes Glied, und die Materie nicht allein ins Uendliche theilbar, sondern wirklich ins Uendliche getheilt **).

*) Lettre à Mr. Remond de Montmort. 4. III. (Opp. II. p. 215.) Nouveaux Essais p. 278. Vornehmlich die Briefe an Des Bosses, Opp. T. II. P. I. p. 265.

***) Principia Philos. 4. 68. Considérations sur les Principes de vie, & sur les Natures Plastiques. Opp. T. II. P. I. p. 39. Am Schlusse (p. 44) sagt Leibniz: Dieu seul est au-dessus de toute la matiere, puisqu'il en est l'auteur; mais les *coordonnées* franchises ou

Die Beschaffenheit eines jeden einzelnen organischen Gebäudes, bestimmt die Beschaffenheit einer jeden einzelnen Seele, denn eine jede Seele stelle zuerst ihren Körper, der in ihr ausgedrückt ist; und nicht anders, als nach Maassgabe dieses Körpers, die Welt vor. Non in objecto, sagt Leibniz, sed in modificatione cognitionis objecti monades limitatae sunt. Omnes confuse ad infinitum tendunt, sed limitantur & di-

affranchies de la matiere, seroient detachées en même tems de la liaison universelle, et comme les deserteurs de l'ordre général. — S. 275. (ibid.) wo von den Engeln die Rede ist, heisst es: Has (intelligentias) remove a corporibus & loco, est remove ab universali connexionione & ordine mundi, quem faciunt relationes ad tempus & locum. — Auf derselben Seite, vorher, wo von einer zwiefachen Art, wie Engel mit Körpern vereinigt seyn können, die Rede ist, sagt Leibniz: Fatendum tamen est, ambas corpori unitas esse, ut rationem habeant Entelechia.

tinguntur per gradus perceptionum distinctarum *).

*) Ibidem §. 61.

Folgende Stellen aus eben diesen *Principes Philos.* mögen die Materie noch mehr ins Licht setzen.

§. 24. Appareat inde, nos, quando nihil distincti, & ut ita loquar, sublimis, ne gustus altioris in nostris perceptionibus habemus, in perpetuo fore stupore. Atque id monadum nudarum status est.

§. 25. Videmus etiam naturam dedisse animantibus perceptiones sublimes, dum sic organa concessit, quæ complures radios luminis, aut complures undulationes aëris colligunt, ut per unionem fiant magis efficaces.

§. 61. Ceterum ex eo, quod modo retuli, de rationibus a priori, videmus, cur res aliter se habere nequeant, quoniam Deus totum ordinans respexit ad quamlibet partem, & imprimis ad unamquamque monadem, cujus natura cum sit representativa, nihil est quod eam limitare posset ad unam tantum rerum partem representandam.

Ich glaube nun zu Ihrem zwenten Satz
übergehen zu können.

quamquam verum sit, quod hæc repræsentatio non sit, nisi confusa respectu partium universi, nec distincta esse possit, nisi quoad aliquam rerum partem, hoc est carum, quæ aut propiores sunt, aut majores respectu uniuscujusque monadis, alias quolibet monas foret aliqua Divinitas.

§. 64. Quamvis itaque quolibet monas creata totum universum repræsentet; multo tamen distinctius repræsentat corpus, quod ipsi peculiari ratione adaptatum est, & ejus entelechia existit. Et sicuti hoc corpus exprimit totum universum per connexionem omnis materiæ in pleno, ita etiam anima totum repræsentat universum, dum repræsentat hoc corpus, quod ad ipsam spectat peculiari quadam ratione.

§. 85. Quod spiritus, seu animas rationales concernit, quamvis reperiam eodem modo se rem habere cum omnibus viventibus, & animantibus, quemadmodum dixi, scilicet quod animal & anima nec oriuntur nisi cum mundo, nec intereant nisi cum

Er.

Da erwarte ich Sie!

mundo: id tamen peculiare est in animalibus rationalibus, quod ipsorum animalcula spermatica, quae talia, habeant tantum animas ordinarias, seu sensitivas, sed quae electa sunt, ut ita dicam, & quum ad naturam humanam ope conceptionis actualis perveniunt, eorum animae sensitivae eleventur ad gradum rationis, & prerogativam spirituum.

Es ist kaum zu begreifen, wie Kant (Cr. d. r. Vern. S. 276.) Leibniz's Schuld geben konnte, „er habe den Sinnen nichts als das „verächtliche Geschäft gelassen, die Vorstellungen des Verstandes zu verwirren und zu „verunstalten.“ Vollkommen mit demselben Grunde könnte man behaupten, Leibniz hätte auch dem ganzen Universo nichts als das verächtliche Geschäft gelassen, die Vorstellungen des Verstandes zu verwirren und zu verunstalten. — Diese Beschuldigung, die ich kaum begreife, erinnert mich an eine andere, die ich mir selbst allerdings nicht zu erklären weiß.

Ich.

Und ich freue mich darauf, Sie da zu treffen.

Wir sind vorhin mit einander übereingekommen, als über etwas das in allen Systemen, die Idealistischen Systeme allein ausgenom-

Nach Herrn Kant (Berl. Monat. Schrift. Octob. 1786. S. 323. Note) soll der Spinozismus (doch wohl der Spinozismus, wie ihn die Ethik lehrt, oder wie er von mir ist dargestellt worden? denn was hätte ein anderer an diesem Det zu thun) „von Gedanken „sprechen, die doch selbst denken, und also „von einem Accidens, das doch zugleich für „sich als Subiect existiert.“ — Wenn je ein Mensch davon entfernt war, dergleichen Ungereimtes sich einkommen zu lassen, so war es Spinoza.

Wie würde man mit unser einem umgehen, wenn er dergleichen Urtheile von sich gäbe.

Aber sehr tröstlich ist es für unser einen, dergleichen Urtheile auch über Männer, wie Leibniz und Spinoza, zu lesen.

men, gleichen Bestand hätte: daß, wie sehr ein Individuum auch von aussen her bestimmt werden möchte, es doch allein nach den Gesetzen seiner eigenen Natur bestimmt werden könne, folglich, in sofern, sich selbst bestimmen müsse. Wir behaupteten einmüthig, ein solches Individuum müsse etwas an und für sich selbst sein, weil es sonst nie etwas für ein andres sein, und diese oder jene zufällige Beschaffenheit annehmen könnte; es müsse an und für sich selbst wirken können, weil es sonst unmöglich wäre, daß irgend eine Wirkung durch dasselbe entsünde, fortgesetzt würde, oder nur in ihm erschiene. —

Nun sagen Sie mir, ob Sie diese Meinung behalten wollen, oder nicht?

Er.

Ich behalte sie unverläßig.

Ich.

Es werden Sie denn auch ohne Ausland einkommen, und hätten mir es wahrscheinlich auch schon gerade zu eingeheimt: daß die Ge-

genstände, die wir außer uns wahrnehmen, unser Wahrnehmen selbst, das ist, die innere Handlung des Empfindens, Vorstellens und Denkens nicht hervorbringen können; sondern daß unsere Seele, oder die denkende Kraft in uns, jede Empfindung, jede Vorstellung und jeden Begriff, als solche, selbst und allein hervorbringen müsse?

Er.

Ohne Anstand. Der äußerliche Gegenstand kann eben so wenig irgend eine Bestimmung des Denkens, als solche, hervorbringen, als er das Denken selbst, oder die denkende Natur hervorbringen kann. Wäre es nicht zu wenig von dem Ungereimten der entgegengesetzten Meynung aus, wenn man, wie Spinoza, fragt: ob die Seele eine leblose Tafel sey, welche von den Dingen nur übermahlet werde; oder, wie Leibnitz, ob sie Fenster oder andre Oeffnungen habe, durch welche die Dinge hineinstiegen.

Ich.

In dem denkenden Wesen selbst werden
folg-

folglich, unter derselbigen Einschränkung, alle seine Modificationen oder Veränderungen, wie sie Namen haben mögen, auch einzig und allein gegründet seyn müssen. Imagination, Gedächtniß, Verstand, als Beschaffenheiten, die dem denkenden Wesen allein zugehören können, müssen auch, als solche, allein durch das denkende Wesen selbst in ihm selbst gewürkt oder hervorgerbracht werden.

Er.

Ganz unstreitig.

Ich.

Nun weiter. Das denkende Wesen, als solches, hat mit dem körperlichem Wesen, als solchem, keine Eigenschaften gemein, und es ist unmöglich, daß irgend eine Bestimmung des Einen, je eine Bestimmung auch des Andern werde. — Das geben Sie doch zu?

Er.

Warten Sie einen Augenblick, daß ich mich besinne.

Joh.

So lange Sie wollen.

Er.

Wenn ich Ihnen Ihren letzten Satz sage, so werden Sie fortzuschließen: folglich können beide Wesen gegenseitig keine Beschaffungen von einander annehmen; folglich auch nicht in einander wohnen, und so hätte es mit dem Wesentlichen der *harmonia praestabilita* seine Richtigkeit.

Joh.

Ich begreife nicht, was Sie dagegen haben können, da dieselbige Gedankenreihe, und dasselbige Resultat Ihnen in den Briefen über Spinoza so durchaus und so auffallend wahr erschienen hat.

Er.

Wir denkt, da wäre doch ein mächtiger Unterschied. Körperliche Ausdehnung und Denken sind bey Spinoza nur verschiedene Eigenschaften Eines und desselben Wesens; bey Leibniz hingegen zwey ganz verschiedene Dins

ge, die, man weiß nicht in was für eine Harmonie gerathen sind.

Ich.

Zwischen Spinozens und Leibnitzens Vorstellung von der Vereinigung des denkenden Wesens mit dem körperlich ausgedehnten Wesen, ist allerdings ein Unterschied. Ich glaube aber, Sie werden nach einer tiefen Untersuchung finden, daß nicht Spinoza, sondern unser Leibnitz dabei gewinnt *). Zwenganz verschiedene Dinge, wie Sie sich ausdrücken, die, man weiß nicht in was für eine Harmonie (öfter gebraucht Leibnitz die Wörter Conformitas und Consensus) gerathen sind, sind nach Leibnitz das denkende und das körperliche Wesen keinesweges. Sie sind, was die erklaßenen Wesen angeht, vollkommen so ungetrenntlich bey ihm wie bey'm Spinoza.

¶ 2

*) Unterschied und Vorzug liegen im Begriff der *forma substantiæ*, welche der eigentliche Kern ist, aus welchem Leibnitzens System erwuchs. Hieüber mehr an einem andern Ort.

Er.

Reimen Sie mir das mit der deutlichen Aeußerung des Leibnitz, die ich Ihnen vorgehalten habe: daß wenn es auch keine Seelen gäbe, die Leiber dennoch handeln würden, wie sie gegenwärtig handeln; und umgekehrt, wenn es auch keine Leiber gäbe, die Seelen dennoch handeln würden, wie sie gegenwärtig handeln.

Ich.

Sie vergessen das PER IMPOSSIBILE, welches Leibnitz wohlbedächtig hinzufügte. Er erlaubt sich öfter dergleichen metaphysische Fiktionen, wie er selbst sie wiederholt genannt hat. In dem ersten öffentlichen Vortrage seines neuen Systems äußerte er sich sogar dahin: „Daß die Perceptionen, oder die „Vorstellungen von äußeren Dingen, in der „Seele, kraft ihrer eigenen Gesetze, wie in „einer besondern Welt entstünden, und „als wenn nichts als Gott und „die Seele vorhanden wären.“ Aber nun lesen Sie seine Erläuterungen dar-

Aber, vornemlich die gegen Barle; lesen Sie das Schreiben an Wagner; die *Commentatio de Anima Brutorum*; die höchst merkwürdigen Briefe an Des Bosses ²⁾. — Uebrigens

- ²⁾ Um weniger zum Nachschlagen geneigte Leser etwas mehr zu reizen, rücke ich hier ein Paar kurze Stellen aus den Briefen an Des Bosses, und ein Paar andre aus Leibnizens zweyter Antwort an Barle ein. „*Quod anima non volendo, id est qua spiritalis seu libera est, sed ut Entelechia corporis primitiva adeoque non nisi secundum leges mechanicas influat in actiones corporis, jam monui literis praecedentibus. In scholis autem Gallicis de systemate harmoniae praestabilitae agentibus, animam tantum et substantiam, non ut simul corporis Entelechiam consideravi, quia hoc ad rem, quam tunc agebam, ad explicandum nimirum consensum inter corpus & mentem non pertinebat; neque aliud a Cartesianis desiderabatur. (Opp. T. II. P. I. p. 269.) — Porro substantiam compositam, seu rem illam, quae facit vinculum monadum, cum non sit mera modificatio monadum, nec quiddam in illis exillens, tanquam subjectis,*

mdchte ich für keinen Preis mit einem philos-

(neque enim simul pluribus subjectis inesse eadem modificatio posset) statuerem dependere a monadibus; non dependentia logica (ita scilicet, ut nec supernaturaliter ab iis separari possit), sed tantum naturali, nempe ut exigat illa venire in substantiam compositam, nisi Deus aliter velit. (Ibid. p. 300.) — Substantia composita non consistit formaliter in monadibus, & earum subordinatione, ita enim merum foret aggregatum, seu ens per accidens. (Ibid. p. 320.) — Tout ce que l'ambition, ou autre passion fait faire à l'ame de César, est aussi représenté dans son corps: & tous les mouvemens de ces passions viennent des impressions des objets joints aux mouvemens internes; & le corps est fait en sorte, que l'ame ne prend jamais de résolutions que les mouvemens du corps ne s'y accordent; les raisonnemens mêmes les plus abstraits y trouvent leur jeu par le moyen des caractères qui les représentent à l'imagination. En un mot, tout se fait dans le corps à l'égard du détail des phénomènes, comme si la mauvaise doctrine de ceux qui croyent que l'ame est maté-

sephischen Zäuler mich auf etwas von allem diesem einlassen. Leibnitz hat seine Ideen so vielerley Abpfen und Zusätzen anzupassen, so häufig die Wahrheit dem Irrthum gleich-

rielle, suivant Epicure & Hobbes, étoit véritable ; ou comme si l'homme même n'étoit que corps ou qu'Automate. Aussi ont-ils poussé jusqu'à l'homme ce que les Cartésiens accordent à l'égard de tous les autres animaux ; ayant fait voir en effet que rien ne se fait par l'homme avec toute la raison, qui dans le corps ne soit un jeu d'images, de passions & de mouvemens. On s'est profité en voulant prouver le contraire, et on a seulement préparé matière de triomphe à l'erreur, en se prenant de ce biais. (Opp. T. II. P. I. p. 83 & 84.) — La raison du changement des pensées dans l'ame, est la même que celle du changement des choses dans l'univers qu'elle représente. Car les raisons de Mécanique, qui sont développées dans les corps, sont réunies & pour ainsi dire concentrées dans les ames ou Enteléchies, et y trouvent même leur source. (Ibid. p. 86).

sam nur unterzuschieben gesucht, und war überhaupt (gezwungen und ungezwungen) so voll allerley Rücksichten: daß wie seine Schriften nun da liegen, man leicht, auch mit dem ehrlichsten Gemüth, aus Vorurtheil oder Kurzsichtigkeit ihn mißverstehen; aber noch unendlich leichter aus Echtheit ihn mit sich selbst entzweyen kann. Ein jeder möge nach seiner Art diesen unschätzbaren Nachlaß. Sie aber, lesen Sie die Stücke die ich Ihnen nannte: hernach sprechen wir weiter.

E r.

Ich verstehe mich zum Lesen und zum Verschub. Aber Eins müssen Sie mir noch heute sagen: in welchem Verstande Sie den angebohrnen Ideen und den Menaden zugethan sind. Ich habe eine Citation in petto, die ich gern anbringen möchte.

I ch.

Damit Sie desto eher zum Schlage kommen, wollen wir mit den Menaden anfangen.

Lassen Sie uns abermals von Sätzen aus-

gehen, über die wir uns heute schon einmal verstanden haben, und worüber wir uns also wahrscheinlich auf das Erste Wort zum nächsten Mal verstehen werden.

Wenn ich drei, vier oder fünf verschiedene Dinge hier auf dem Tische zusammenstelle, und sie entweder nach ihrer Zahl oder andern Verhältnissen in Einer Vorstellung vereinige, so ist meine Vorstellung die Vorstellung einer Totalität oder eines Ganzen. Diesem Ganzen oder dieser Totalität correspondirt aber ausser mir nichts, das an sich ein Ganzes oder eine Totalität wäre. Die Einheit meiner Vorstellung ist keine wirklich objectiv oder reale, sondern eine blos ideale Einheit.

Er.

Ganz richtig. Nur muß nicht vergessen werden, daß doch die Data zu dieser Einheit, nicht allein was die Materie, sondern auch was die Form angeht, wirklich ausser mir vorhanden, und das Ganze oder die Totalität in sofern also auch wirklich objectiv ist. Ständender iselieneten Dinge nur vier da,

so hätten Sie nicht die Vorstellung von fünf; und ständen die fünf in einer andern Ordnung, so könnten Sie nicht zu demjenigen Bilde sie wahrhaft vereinigen, zu welchem Sie sie jetzt vereinigen. Wenn ich nicht irre, so hat aus dieser Ursache Leibniz dergleichen Dinge *semimentalia* genannt, und sie mit dem *Regenbogen* verglichen.

Ich.

Richtig; und Ihre Bemerkung ist in verschiedenen Absichten von der größten Wichtigkeit. Sie setzt den wahren Unterschied zwischen dem Idealisten und dem philosophischen Realisten fest. Hier aber kommt es nicht auf *objective Data* zu einer Erscheinung, sondern auf das Verknüpfende im Dinge selbst an; auf das Verknüpfende zu einer realen vollkommenen objectiven Einheit. Daß aber hier diese isolirten Eörper, weder zu der Zahl fünf, noch sonst einer Form innig verknüpft sind, und also für sich, außer der Vorstellung, kein Ganzes ausmachen, werden Sie mir ohnebedenklich zugeben?

Er.

Sohnbedenklich.

Ich.

Dasselbige wird von allen Kunstwerken gelten müssen, wie bewundernswürdig ihr Mannichfaltiges auch zu Einem Zweck zusammengefügt sey. Die Fama, welche ihre Einheit ausmacht, wehnt in der Seele des Künstlers der sie erfand, oder des Kenners der sie beurtheilt, nicht in ihr selbst. In ihr selbst ist sie ohne wesentlichen Zusammenhang, wie der roheste Klumpen.

Er.

Vollkommen richtig. Den organischen Maschinen allein können wir eine solche innerliche Einheit zuschreiben, die wahrhaft objectiv und real ist.

Ich.

Also, wenn wir die fünf Gegenstände hier auf dem Tische in ein wirkliches Ganzes, in ein unum per se verwandeln wollten, müßten wir eine organische Maschine aus ihnen bilden können?

Er.

So ist es.

Ich.

Würden wir aber eine solche Bildung durch ein bloßes Bilden wohl herauszubringen im Stande seyn, gesetzt auch, daß uns alle physischen Kräfte zu Gebot stünden, die Materie grenzenlos nach Willkühr zu zertheilen, und diese Theile eben so willkührlich und grenzenlos gegen einander in Bewegung zu setzen? Würde daraus wohl eine solche Refraction entstehen können, die eine Essenz, ein Compositum substantiale, ein unum per se ausmache?

Er.

Unmöglich.

Ich.

Also, um die Möglichkeit eines organischen Wesens zu denken, wird es nothwendig seyn, dasjenige was seine Einheit ausmacht zuerst: das Ganze vor seinen Theilen zu denken?

Er.

Allerdings; und ich sehe hier, um durch Sie ein solches Denken in mir bewirken zu lassen.

Ich.

Das ist in Ihnen schon lange ohne mich bewirkt, da Sie selbst ein Compositum substantiale sind, und zu dem Gefühl Ihres Daseyns gewiß nie gekommen wären, wenn Sie dasjenige, was Ihre Einheit ausmacht, nicht zuerst empfunden hätten. Sicher sind Sie nicht aus der Peripherie in das Centrum, sondern aus dem Centro in die Peripherie gekommen.

Er.

Ich bin weder aus der Peripherie in das Centrum, noch aus dem Centro in die Peripherie gekommen, sondern mein ganzer Zirkel war mit einem Male da. So lehren Sie ja selbst.

Ich.

Wir wollen uns nicht damit aufhalten, einen Mißverstand zu heben, der gering, und hier ohne Folgen ist. Genug, Ihr Exiper

ist aus einer unendlichen Menge von Theilen zusammengesetzt, die er annimmt und wieder zurückgibt, so daß von allen auch nicht Einer wesentlich zu ihm gehören kann. Sie fühlen aber diese Theile als zu ihm gehörig mittelst einer unsichtbaren Form, die wie einen Wirbel mitten in einem Stronze verursacht. Bloß nach Maasgabe dieser Form fühlen Sie die Menge der Theile, und Sie fühlen sie in einem einzigen, unveränderlichen, untheilbaren Punkt, den Sie Ihr Ich nennen. Sollte dieser Punkt wohl ein bloßer mathematischer Punkt seyn? — Oder denn ein physischer?

Er.

Also vollends ein U n d i n g.

Ich.

Etwas muß unser Ich doch seyn, wenn es anders mit dem, was wir eben ausgemacht haben, seine Richtigkeit behält, nemlich, daß aus der Vielheit nie eine wahre objective Einheit entspringen kann. Dieses Etwas nun, das unmöglich etwas nicht reales ist, wird

von Leibnitz die substantielle Form des organischen Wesens; das *vinculum Compositionis essentialis*, oder die Monade genannt. Und in so weit bin ich der Monadenlehre mit ganzger Seele zugethan.

Er.

Sie überraschen mich. — Aber ich bitte, fahren Sie fort, und sagen Sie mir, was für eine Vorstellung Sie sich von dieser substantiellen Form der organischen Wesen machen.

Ich.

Ich glaube Ihnen dieses schon gesagt zu haben. Eigentlich kann ich mir gar keine Vorstellung von ihr machen, denn das Eigenthümliche ihres Wesens ist, sich von allen Empfindungen und Vorstellungen zu unterscheiden. Sie ist dasjenige, was ich im eigentlichsten Verstande mich selbst nenne, und von dessen Realität ich die vollkommenste Ueberzeugung, das innigste Bewußtseyn habe, weil es die Quelle selbst meines Bewußtseyns, und das Subject aller seiner Veränderungen ist. Die Seele, um

eine Vorstellung von sich zu haben, müßte sich von sich selbst unterscheiden, sich selbst äußerlich werden können *). Von dem, was Leben ist, haben wir gewiß das innigste Bewußtseyn; aber wer kann sich vom Leben eine Vorstellung machen?

Er.

Das ist wahr.

- *) Nous connoissons *notre existence* par l'im-
 mision, & celle des autres par sensation . . .
 L'apperception immédiate de notre exi-
 stence & de nos pensées nous fournit les
 premières vérités *a posteriori* ou de fait, c'est-
 à-dire les *premières expériences*; comme
 les propositions identiques contiennent les
 premières vérités *a priori*, ou de raison,
 c'est-à-dire les *premières lumières*. Les
 unes & les autres sont incapables d'être prou-
 vées & peuvent être appelées immédiates;
 celles-là, *parcequ'il y a immédiation*
entre l'entendement & son objet,
 celles-ci, *parcequ'il y a immédiation*
entre le sujet & le prédicat. Leibn.
 Nouv. Essais sur l'entendement humain.
 Ch. IX. §. 3.

Jch.

Ich.

Und nichts anders ist unsere Seele, als eine gewisse bestimmte Form des Lebens. Ich weiß nichts verkehrteres, als das Leben zu einer Beschaffenheit der Dinge zu machen, da im Gegentheil die Dinge nur Beschaffenheiten des Lebens, nur verschiedene Ausdrücke desselben sind; denn das Mannichfaltige kann im Lebendigen allein sich durchdringen und Eins werden. Wo aber Einheit, reale Individualität aufhört, da hört alles Daseyn auf, und wenn wir uns etwas, das kein Individuum ist, als ein Individuum vorstellen, so legen wir einem Aggregat unsere eigene Einheit unter. Nicht das Concretum, sondern nur die Data dazu sind, in einem solchen Falle, wirklich außer uns vorhanden.

Er.

Das heist, Sie stimmen mit Leibnitz auch darin vollkommen überein, daß es keine andre wahrhaft wirkliche Dinge in der Natur gibt noch geben kann, als organische Wesen; und behaupten, daß jede erschaffene oder end-

liche Substanz nothwendig aus Leib und Seele zusammengesetzt seyn muß, indem Leib und Seele gegenseitig sich dergestalt auf einander beziehen, daß keins ohne das andre natürlicher Weise bestehen kann.

3d.

Auch das letztere mit Leibnitz. Die eigentliche Materie, welche er *materium secundam*, oder die *Massa* nennt, ist, nach ihm, die Mischung der Wirkungen des Unendlichen ²⁾. In dieser Materie befinden sich die wahrhaft wirklichen Dinge,

2) Le mélange des effets de l'infini. *Nouv. Essais*, p. 12. La matiere n'est qu'un *amais* d'un nombre infini d'êtres. Je donne de la conception à tous ces êtres infinis, dont chacun est comme un animal, doué d'ame (ou de quelque principe analogique qui en fait la vraie unité) avec ce qu'il faut à cet être pour être passif & doué d'un corps organique. Or ces êtres ont reçu leur nature tant active que passive (c'est à-dire ce qu'ils ont d'immatériel & de matériel) d'une cause générale & suprême &c. (*Ibid.* p. 407.)

die alle, aus Leib und Seele Zusammengesetzte, das ist, Organische Wesen sind. Aber nicht jede Portion dieser Materie ist ein organisches Wesen.

Er.

Es ist unmöglich, von der Herrlichkeit und Größe dieses Systems nicht ergriffen zu werden.

Ich.

Wie ich den angebohrnen Ideen nachthun kann, wird nun keiner weitläufigen Erklärung mehr bedürfen; ich brauche Sie nur an das, was wir vorher von den schlechterdings allgemeinen Begriffen abgehandelt haben, zu erinnern, und Ihnen zu sagen, daß eben diese Begriffe meine angebohrnen Begriffe sind. Jene Entwicklung muß Ihnen nun doppelt einleuchten, da meine Heischelbe zu Grundesätzen auf die rechtmäßigste Weise seitdem empor geflogen sind.

Ich fasse zusammen und wiederhole.

Jedes erschaffene einzelne Wesen bezieht sich auf eine unendliche Menge anderer einzel-

ner Wesen, die sich alle hinwider auf dieses einzelne Wesen beziehen; und der gegenwärtige Zustand eines jeden dieser einzelnen Wesen wird durch seinen Zusammenhang mit allen übrigen in jedem Augenblick auf das genaueste bestimmt.

Alle wahrhaft wirkliche Dinge sind Individua oder einzelne Dinge, und als solche, lebendige Wesen, *principia perceptiva & activa*, und auſſer einander.

Folglich, wie ein Individuum geſetzt wird, ſo müſſen nothwendig zugleich in ihm die Begriffe von Einheit und Vielheit, von Thun und Leiden, von Ausdehnung und Succeſſion geſetzt werden; das heißt, es ſind dieſe Begriffe jedem Individuo angebohrne oder anerſchaffene Begriffe.

Dieſe Begriffe unterſcheiden ſich von allen übrigen Begriffen dadurch, daß ihre Gegenſtände unmittelbar und in allen Dingen vollſtändig ſind und auf gleiche Weiſe gegeben ſind. Es ſind uns alſo die Gegenſtände dieſer Begriffe nie blos in der Vorſtellung, ſondern

immer auch wirklich gegenwärtig, und können durch keine Verrückung, wie sie Namen haben möge, je nur einen Augenblick der unmittelbaren Wahrnehmung, und der nothwendigen Vereinigung im Begriff entzogen werden. Auch ist der ärgste Wahnsinn nicht vermögend, diese Wurzel des Verstandes auszurotten.

Er.

Auf diese Weise habe ich gegen Ihre angeführten Ideen nichts einzuwenden. Es ist klar, daß wir zu dem Bewußtseyn unseres Bewußtseyns, dem Gefühl von uns selbst nicht gelangen können, als indem wir uns von etwas außer uns unterscheiden. Dieses Etwas ist ein Mannichfaltiges Unendliches, in dem wir selbst mit begriffen sind. Die Begriffe von Einem, von Vielem und von Allem, nebst ihren Grundeigenschaften und Verhältnissen, müssen also in jedem, auch dem schwächsten Bewußtseyn, schon gegeben seyn, und, dem Wesentlichen nach, unter allen möglichen Verwandlungen des Individui dieselbigen bleiben,

Ihre Deutlichkeit aber hängt von der Deutlichkeit des Bewußtseyns ab, das ist, von dem Grade in dem wir uns, intensiv und extensiv, von den Dingen ausser uns unterscheiden.

Ich.

Sollten wir nicht auch nach diesem Grade den Grad der Vernunft und des Lebens, den eine Gattung von Geschöpfen vor der andern voraus hat, überall mit Sicherheit bestimmen können?

Er.

Ich glaube, wir können es.

Leben und Bewußtseyn sind Eins. Der höhere Grad des Bewußtseyns hängt von der größeren Anzahl der im Bewußtseyn vereinigten Wahrnehmungen ab. Jede Wahrnehmung drückt zugleich etwas äußerliches und etwas innerliches, und beides im Verhältniß zu einander aus. Jede Wahrnehmung ist folglich an sich schon ein Begriff. Wie die Action, so die Reaction. Ist die Fähigkeit, Eindrücke anzunehmen, so vollkommen, daß diejenige Beschaffenheit der Imagination und

des Gedächtnisses daraus erwächst, mit welcher die Personalität verknüpft ist, so entwickelt sich was wir Vernunft nennen *).

Das vernünftige Wesen ist also von dem unvernünftigen durch einen höheren Grad des Bewusstseyns, folglich des Lebens unterschieden, und dieser Grad muß in demselbigen Verhältniß steigen, wie das Vermögen steigt, sich von andern Dingen extensiv und intensiv zu unterscheiden. — Gott unterscheidet sich von allen Dingen auf das vollkommenste, und muß die höchste Personalität, und allein eine ganz reine Vernunft besitzen.

Ich.

Es ist also nicht wohl möglich, wenn man

*) f. S. 150 u. 151 die Anmerkung. Das Ich und das Du wird gleich bey der ersten Wahrnehmung unterschieden. Aber in demselben Maaße wie das Du deutlicher wird, wird auch das Ich deutlicher. — Es entsteht Begriff, Wort, Person.

nicht sich selbst und sein eigenes Leben hasst, die Vernunft gering zu schätzen. Aber wie werden wir es am besten angreifen, um ihr je mehr und mehr in uns aufzuhelfen? — Werden wir nicht am weisesten handeln, wenn wir suchen, ihr ganz unmittelbar beizukommen, um geradezu ihre Kräfte nach der Reihe zu stärken und zu vergrößern. — Kurz, wenn wir uns in einem fort nur bemühen, die Vernunft recht vernünftig zu machen. — Was meinen Sie?

Er.

Ich meine, daß es der Erbschade, der uralte Krebs der Menschheit ist, den Kern über der Schale, die Sache über dem Schein, die Materie über der Form zu vergessen. Ueberall ist Religion in Gärmonien und Aberglauben; bürgerliche Vereinigung in politische Maschinerie; Philosophie in Geschwätz; Kunst in Gewerbe ausgeartet: warum sollte nicht auch einmal der Gebrauch der Vernunft in einen bloßen Gebrauch ihrer Art und Weise ausarten können?

Ich.

Die verschiedenen Namen, die jetzt von ihr im Gange sind, bezeugen, daß man sie auf allerhand Art und Weise zu gebrauchen wenigstens der Meinung ist; denn alle diese Namen sind von diesem oder jenem Gebrauch der von ihr gemacht wird hergenommen. Mir scheint, ich höre sie am häufigsten und lautesten eine Fackel nennen, wozu sie, ehngefähr seit zwanzig Jahren, aus einem schwachen Lichte hell geworden seyn. Und von dieser Fackel heißt es denn auch, daß sie überall hingetragen wird, welches mit der Vernunft, so lange sie nur ein Licht war, auch nicht geschah. — Ich muß bekennen, daß ich selbst die Vernunft, die eine Fackel geworden ist, noch nicht gesehen habe. Meine Vernunft ist ein Auge und keine Fackel. Und wenn ich mich nicht sehr betrüge, so hat man immer, da man noch blos ein Licht an der Vernunft hatte, mit dem Worte Licht die Sehkraft selbst gemeint. — Alles Verdacht es gegen die Fackel kann ich mich nicht erwehren. Ist wird eine wehin getragen, damit ein einzelner

Gegenstand recht helle gesehen, und vornehmlich darum so helle gesehen werde, damit es um ihn herum desto finstlicher sey *).

Er.

Das Räthsel mit der Fackel kann ich Ihnen vollends auflösen. Ganz leere Pralerey ist es nicht damit. Es ist dieselbige Fackel, welche ehemals die Erfahrung zur Vernunft trug, wo die Wahrheit sie aus ihrer Hand empfing. Man sagte: die Fackel gehöre der Erfahrung nicht. Und die sie ihr von hinten zu aus der Hand rissen, schrien nun aus vollem Halse: ihnen gehöre die Fackel! und an jedem Ort, wohin sie die Fackel trügen, da sey die Vernunft und die Wahrheit; und an

*) Der selige Lessing pflegte den Geist des Jahrhunderts durch eine Vergleichung mit den Krebsen, die man zuweilen mit Einer ungeheuer großen Schere, und einer elend kleinen daneben findet, zu characterisieren. Er sagte von sich, daß er lieber ein mittelmäßiger Krebs mit zwey gleichen Scheren seyn möchte.

jedem andern Ort, die Lüge. — Aber es ist ein Gemurmel, als wolle die Fackel nicht in Brand bleiben, wie sehr man sie auch zerstampfe und im Winde herumschwinde.

Ich.

O, daß sie wieder in die Hände der Erfahrung käme, und es begänne von neuem der alte Zug mit ihr zur Vernunft und zur Wahrheit! — Es laun ja dem scharfen und tiefen Beobachter unmöglich doch entgehen, daß alle unsere Erkenntniß auf dem Positiven beruht, und daß wir in dem Augenblick da wir es verlassen, in Fäulniß und die leeren Eindrücke gerathen müssen. Positiv und unmittelbar genommen von dem Wirklichen das sich uns darstellt, sind, wie wir gesehen haben, selbst diejenigen Begriffe und Sätze, die wir *a priori* nennen. Positiv und unmittelbar genommen von dem Wirklichen das sich uns darstellt, sind, auffallender noch, unsere *comparativ* allgemeinen Begriffe und Sätze. Jene beruhen auf einer verweirten Verstellung von Allem, und ihr Gegenstand ist uns immer und in jedem auch dem Kleinsten

Theile der Schöpfung gegenwärtig; diese, auf einer verworrenen Vorstellung nur von Einem, und ihre Gegenstände sind uns nicht immer, und auch nur in diesem und jenem Besondern gegenwärtig. Also können so wenig die absolut allgemeinen Begriffe, als die nur comparativ allgemeinen uns über das was wir in uns und ausser uns wirklich empfinden oder empfunden haben hinausführen. Die vollkommnere Perception, und der höhere Grad des Bewußtseyns der damit verknüpft ist, darinn besteht das Wesentliche desjenigen Vorzugs unserer Natur, den wir Vernunft heissen. Alle ihre Verrichtungen entwickeln sich daraus von selbst. Sobald ein Mannichfaltiges von Vorstellungen, in Einem Bewußtseyn vereinigt, einmal gesetzt ist, so ist damit zugleich gesetzt, daß auch diese Vorstellungen, theils als einander ähnlich, theils als von einander verschieden, das Bewußtseyn afficieren müssen. Das Bewußtseyn wäre ja sonst ein todter Spiegel und kein Bewußtseyn; kein in sich concentrirendes Leben. Wir haben also ausser der ursprüngli-

den Handlung der Perception, keine besondere Handlungen des Unterscheidens und Vergleichens nöthig, bey denen sich auch gar nichts denken läßt. So erkläre ich mir auch das Nachsinnen, das Ueberlegen, und ihre Wurzungen, aus der immer fortgesetzten Bewegung (wenn ich mich so ausdrücken darf) des activen Principii in uns gegen (nicht wider) das passive, nach Maassgabe der empfangenen Eindrücke und ihrer Verhältnisse. Bey jeder Wiederholung ihres Consensus in Absicht eines neuen Gegenstandes muß die Vorstellung neue Bestimmungen erhalten, und bald mehr subjectiv, bald mehr objectiv vergrößert werden. Die Entdeckung wichtiger Wahrheiten, und die Entstehung lächerlicher Irrthümer, wird auf diese Weise gleich begreiflich.

Wenn wir von der Seite der Spontaneität allein — ohne zu erwägen, daß diese sich nur reagierend äußert — die Vernunft betrachten; so sehen wir der Vernunft nicht auf den Grund, und wissen nie recht was wir an ihr haben. Characterisiren wir sie als das Vermögen

Verhältnisse einzusehen, so ist die Fähigkeit vollkommnere Eindrücke von den Gegenständen zu empfangen schon vorausgesetzt. Von dieser weggesehen, kann das leere Vermögen Verhältnisse aufzufassen, unsere Erkenntniß nicht einmal mit der Entdeckung eines noch nicht wahrgenommenen idem oder non idem bereichern.

Scharf und viel fassender, anhaltend strebender, tief eindringender Sinn (das Wort Sinn in dem ganzen Umfange seiner Bedeutung genommen,) das ist die edle Gabe, die uns zu vernünftigen Geschöpfen macht, und deren Maas den Vorzug eines Geistes vor dem andern bestimmt. Die reinste und reichste Empfindung hat die reinste und reichste Vernunft zur Folge. Jedem sich selbst beobachtenden Forscher muß die eigene Erfahrung gelehrt haben, daß er bey seinem Forschen keine Kraft des Unterscheidens, des Vergleichens, des Urtheilens und Schließens, sondern einzig und allein die Kraft seines Sinnes anstrengt, um seine Vorstellungen so deutlich zu machen als sie werden können. Mit aller

Gewalt hält er die Anschauung fest, *sinn*t und *sinn*t, und zieht sie *sinn*end immer dichter an das *Quat* seines Geistes. Und wie ein *lichter Punkt* hervorstrahlt, ruht die Seele einen Augenblick, um ihn *leidend* aufzunehmen. *Leidend* empfängt sie jedes Urtheil das in ihr entsteht. *Wen* dem willkürlichen Anschauen allein ist sie thätig.

Er.

Aber so könnte man ja wohl gewissermaßen sagen, die ganze Vernunft käme von außen in den Menschen herein.

Ich.

Was kann man nicht gewissermaßen sagen? Wenn aber die Vernunft ein lebendiges Principium in sich voraussetzt, das eine Welt in einem untheilbaren Punkte zusammenfaßt, und aus diesem Punkte zurückwärtlich kann auf das Unendliche, so sehe ich nicht, wie man auch nur gewissermaßen wollte sagen können, die Vernunft komme dem Menschen von außen. Das Gleichniß der Sinne ist, Eindrücke anzunehmen und zu überbringen. —

Wem zu überbringen? — Wo geschieht die Anhäufung der Eindrücke? Und was wäre mit einer solchen bloßen Anhäufung gethan? — Vielheit, Verhältniß, sind lebendige Begriffe, die ein lebendiges Wesen, welches in seine Einheit das Mannichfaltige thätig aufnehmen kann, voraussetzen. Die dunkelste Empfindung aber drückt schon ein Verhältniß aus. Und so muß man nicht allein von den Erkenntnissen, die *a priori* heißen, sondern überhaupt von aller Erkenntniß sagen, daß sie nicht durch die Sinne gegeben, sondern allein durch das lebendige und thätige Vermögen der Seele bewirkt werden könne. Sinnlichkeit, wenn etwas anders als ein Mittel zugleich der Trennung und der Vereinigung, wobei das zu scheidende und zu verbindende Substanzielle schon vorausgesetzt wird, verstanden werden soll, ist nur ein leeres Wort. Als ein solches Mittel aber ist sie das Werkzeug der allmächtigen Liebe, oder (Sie dulden einen kühnen Ausdruck) der geheime Handgriff des Schöpfers. Allein durch dieses Mittel konnte die Wohlthat des Lebens; die Wohlthat des

sich

sich unterscheidenden , und dadurch sich selbst genießenden Daseyns einer unendlichen Schaar von Wesen verliehen , und eine Welt aus dem Nichts hervorgerufen werden. — Ein Schauer ergreift mich , so oft ich dieses denke ; mir ist jedesmal , als empfieng ich in dem Augenblick unmittelbar aus der Hand des Schöpfers meine Seele.

Er.

Sie erinnern mich an das ehrwürdige alte Buch , wo es heißt : „ Und Gott der Herr „ machte den Menschen aus einem Erdenkloß , „ und er blies ihm ein den lebendigen Odem „ in seine Nase. Und also ward der Mensch „ eine lebendige Seele. “ — Das Gefäß , der Leib , mußte zuerst gebildet werden , und wurde , um Gefäß zu seyn , allein gebildet.

Ich.

Die Vorstellungsarten der Menschen sind verschieden , und nicht ein jeder sieht dasselbe in den Dingen. Nach meiner Vorstellungsart ist in dem aus Leib und Seele überall zusammen gesetzten Wesen , in dem auf diese Weise

durch Trennen und Binden bis ins Unendliche vervielfältigten Leben, die freie Hand eines allgenugsamen Webers, ich möchte sagen bis zum Ergreifen, sichtbar. Was wir Materie nennen, grenzt uns Nichts durch seine unwesenhafte Theilbarkeit bis ins Unendliche. — Was ist Körper? Was ist organischer Körper? — Alles Nichts, alles Unding, und ohne eine Spur von wesenhaftem Bestande, wenn nicht Form durch Substanz, ein Reich der Geister zuerst gedacht; wenn nicht von der schlechterdings einfachen Natur des Lebens ausgegangen wird. — Also jedes, auch das kleinste System, deren Millionen in einer Wade enthalten seyn können, erfordert einen Geist der es einigt, bewegt und zusammenhält — einen Herrn und König des Lebens. — Und das System aller Systeme, das All der Wesen, würde bewegt und zusammengehalten — von Nichts? — Es wäre nicht geeinigt? — Denn wenn es geeinigt ist, so muß es durch Etwas geeinigt seyn, und nichts ist wahrhafte Etwas, als der Geist. Derjenige Geist aber, der das All

zu Einem macht, den Haufen der Wesen hinsetzt zu einem Ganzen, ist unmöglich ein Geist der nur eine Seele wäre. Die Quelle des Lebens bedarf keines Gefäßes. Sie ist nicht wie der Tropfe, der es bedarf, daß ein Gefäß ihn sondernd fasse und bewahre. **SCHEPZER** ist dieser Geist; und das ist seine Schöpfung, daß er Seelen eingesetzt, endliches Leben gestiftet, und Unsterblichkeit bereitet hat.

Er.

Wir ist das nicht weniger auffallend wie Ihnen, daß ein eingeschränktes Leben, wie wir liberal — bewirkt durch eine unendliche Mannichfaltigkeit von Formen — wahrnehmen, auf ein uneingeschränktes absolutes Leben, und einen freyen Urheber des Mannichfaltigen durch sonderndes Bilden gerade hinweist. Es erklärt zugleich, warum wir von diesem Wesen aller Wesen nichts begreifen, und seine Natur, wenn wir sie erforschen wollen, nach unserer Vorstellungsart sogar unmöglich finden müssen. Denn wir müssen abhängig werden bis ins innerste Mark unseres Dar-

seyns, und deswegen unfähig seyn, schlechterdings unfähig seyn und bleiben, von einer ganz unabhängigen Natur, einer durch und durch reinen Thätigkeit, uns die entfernteste Vorstellung zu machen. Wie nach der ältesten Urkunde, so auch nach der tiefsten Philosophie, mußte unser endliches Daseyn mit dem Leibe; folglich unsere Vernunft mit der sinnlichen Empfindung anfangen, und beständig darauf gestützt bleiben. Unsere natürliche Erkenntniß konnte nie über das Resultat in einander fließender Verhältnisse des Endlichen zum Endlichen, vorwärts und rückwärts unabsehbar, sich erheben. Wie thöricht also sich zu wundern, oder gar darüber zu erschrecken, daß wir — nur Geschöpfe sind!

34.

Die Annassungen und Begierden der Menschen sind sonderbar genug. Sie möchten gern mit den bloßen Augen sehen können, ohne Licht; und noch lieber gar auch ohne Augen. So, meynen Sie, würde man erst recht eigentlich, wahrhaft und natürlich sehen.

Nach vergleichen Vorstellungsarten das Unnatürliche als das Natürlichste, und das Natürlichste als das Unnatürlichste zu betrachten, das heißt dann Philosophie. Ich erinnere mich, daß ich in einer vermischten Gesellschaft einmal die Frage aufwerfen hörte: wie das menschliche Geschlecht wohl möchte fortgepflanzt worden seyn, wenn der Sündenfall nicht eingetreten wäre? Ein geistvoller Mann antwortete schnell: ohne Zweifel durch einen vernünftigen Diskurs!

Er.

Abßlich! Aber was meinen Sie wohl, daß aus unseren vernünftigen Diskursen geworden wäre, wenn wir, so wie wir sind, in einer Welt uns befänden, die an Unregelmäßigkeit dem Märchen vom Schlaraffenlande gleiche.

Ich.

Diese Frage kann Ihnen die Geschichte großentheils beantworten. Sie finden dort eine Menge verschiedener Weltercheinungen, und zugleich, daß die Vernunfterscheinungen den Weltercheinungen allemal genau entspre-

hen haben. Am Denken, am Sinnen und am Sagen haben es, J. B., die Constantinopolitanischen Gelehrten nicht ermangeln lassen, und das ein Jahrhundert auf das andre. Wie vernünftig sie aber gewesen sind, ist bekannt.

Er.

Also würden wir annehmen müssen, daß es der Lauf der Welt sey, der die jedesmalige Beschaffenheit der menschlichen Vernunft bestimmt; und daß die jedesmalige Beschaffenheit der menschlichen Vernunft nie durch die Vernunft an sich bestimmt werde. In jeder Periode und an jedem Ort, wären die Menschen also gerade nur so einsehend und vernünftig, als sie Gott an diesem Ort und in dieser Zeit will seyn lassen, wenn sie gleich die Meynung von sich haben, daß sie allemal und überall so einsehend oder so vernünftig seyn können, als es ihnen gefällt *).

*) Die Vernunft ist durch die Zeitfolge gebildet; alles was das menschliche Geschlecht erzogen, gelebet, fortgebracht hat, bildet auch sie. Ein Kind entwickelt seine Vernunft

Ich.

Und so unvernünftig seyn können, als

nur durch Erziehung: alles also, was das menschliche Geschlecht erzogen hat, dem ist die Vernunft, was sie geworden ist, schuldig, und es wäre Spiel wenn wir eins vom andern absondern, und Vernunft als ein selbstständiges Abstractum betrachten wollten, wo sie nichts ist. . . So wenig Menschengeschlecht ohne Schöpfung werden konnte: so wenig kommt's ohne göttliche Verbülfe fort dauern, und ohne göttliche Erziehung wissen was es weiß.

Herder.

Sollte diese Stelle noch nicht hinreichen, den Sinn obiger Aeußerungen zu bestimmen, so sey es mir erlaubt auf meine Schrift über Spinoza S. 183 — 190. zu verweisen. — Man kann sehr viel Mathematik, Physik — eine Unermeßlichkeit von äußerlicher Kunde — und doch sehr wenig eigentliche Vernunft besitzen. Die eigentliche Vernunft bezieht sich auf die Seele selbst, in so fern sie, durch Selbstbestimmung, für sich selbst ein Gegenstand der Lust oder Unlust wird. Eine reine Selbstbestimmung ist aber geschaffenen

es ihnen gefällt! Könnten wir in der Natur nur einiger Maassen den Meister spielen, oder auf das Ganze der Gesellschaft wirken, wie es in unseren Häusern, und in einzelnen Staaten geschieht, die unsinnige Welt von der Sie eben sprachen, und ihr Correlatum wären lange da. Aber so hält eine unwandelbare objective Vernunft, die subjective mit Gewalt noch immer so weit im Gleise, daß sie nicht vollends umwerfen kann. Hier und da hat es zuweilen ausgesehen, als wollte man versuchen, Gewalt gegen Gewalt zu gebrauchen, und es wäre daran, daß die Menschen selbst aus diesem Gleise kämen.

Er.

Wäre dieses unser eigener Fall, so machte es mit dem philosophischen Evangelio, daß wir auf dem besten Wege sind, von unserer Vernunft allein regiert zu werden, und das goldene Zeitalter anzutreten, einen sonderbaren Contrast.

Wesen unmöglich. Ein veranlassendes Objectives muß dazu gegeben werden.

Ich.

Ich wüßte nicht. Wenigstens scheint eine gewisse Gleichung nicht ganz unmöglich. Lassen Sie uns kurz die Sache überlegen.

Das Auge der menschlichen Seele, oder die menschliche Vernunft, ist nicht wie das körperliche Auge, bloß ein Theil, der abgesondert werden kann; denn die Seele hat keine auffereinander seyende Theile. Also ist das Auge der menschlichen Seele, oder die menschliche Vernunft, die menschliche Seele selbst, in so ferne sie deutliche Begriffe hat. Was im Menschen das Ich deutlich ausspricht, das heißt er seine Vernunft, und das ist seine Vernunft. Stimmt nun das Ich in seinen Handlungen mit sich selbst überein, so stimmt es mit seiner Vernunft überein. — Also wenn das Ich übereinstimmend, aber bloß nach seinen eigenen Trieben, und den Gesetzen ihrer möglichen Uebereinstimmung handelt, so regiert es sich selbst, oder wird einzig und allein von seiner Vernunft regiert. Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer solchen Selbstregierung, hängt

von den Gegenständen ab, welche die Seele anstrebt. Ihre Bestrebungen könnten so eingeschränkt seyn, daß sie mittelst ihrer Vernunft allein, d. i., durch sich selbst in so fern sie deutliche Begriffe hat, zu allen ihren Zwecken zu gelangen im Stande wäre. Und wenn ein solcher Zustand der Einschränkung das goldene Zeitalter ist, so mag es wohl errungen werden.

Er.

Würde es aber nicht eine Hauptbedingung für das sich selbst regierende Auge seyn, daß es von göttlichen Dingen und einer zukünftigen Welt sich ganz weg regierte?

Ich.

Allerdings! Und das giebt sich auch von selbst. Denn das sich selbst regierende Auge, je mehr und je länger es sich anstrengt, um Gott und eine andere Welt zu ersehen, sieht nur deutlicher am Ende, daß es nichts sieht, und hört auf, sich nach einem leeren Orte hin zu richten. Wunderwerke, neue positive Offenbarungen müßten da zum wenigsten ins Mittel treten.

Er.

Und würden solche Menschen doch eher zu Narren, als zu Gläubigen machen. Solche Menschen, die in ihrer engen Sphäre gemeiniglich sehr hell denken, und leicht sehr hell denken können, pflegen auf die hartnäckigste Weise die Grenzen ihrer Imagination für die Grenzen der Möglichkeit; die Beschaffenheit ihrer Imagination für das wahre Licht der Natur; und die Gesetze ihrer Imagination für die absoluten Gesetze der Vernunft zu halten. Ihrer Erfahrung muß alles widersprechende Raisonnement; und ihrem Raisonnement alle widersprechende Erfahrung auf der Stelle weichen. Was ihrer eingeschränkten Vorstellungsart nicht gemäß ist, das ist nicht, das kann nicht seyn, das ist überhaupt nicht denkbar. Sie würden eher ihre Sinne als ihre Imagination verläugnen; und würden in der That, wenn sie diese verläugneten, den Verstand den sie haben, aufgeben müssen.

Ich.

Gestern besuchte mich ○○ aus ○○○, noch

immer ganz untröstlich über den Verlust seines in der That unschätzbaren Weibes. Sie wußten, er ist ein entschiedener Gottesläugner, und vollkommen überzeugt, daß mit dem Tode für den Menschen alles aus ist. Er sagte bey dieser Gelegenheit wieder, was ich mehrmals von ihm gehört hatte, daß Zeugnisse von Thatsachen für das Gegentheil, oder auch eigene Erfahrungen dieser Art, ihn eher zum Narren machen, als ihm eine andre Ueberzeugung geben würden. Hierauf legte ich ihm die Frage ans Gewissen: wenn bey vollkommenem Wachen seine verstorbene Frau in ihrer eigenen deutlich ausgedrückten Gestalt so vor ihm erschiene, daß er vor der Erscheinung sich nicht entsetzte; und sie sagte mit der Stimme die er kannte zu ihm: „Seu ruhig, ich lebe „glücklicher als hier auf Erden, und wir sehen uns wieder“ — Ich fragte ihn, ob er denn nicht an ein Leben nach dem Tode glauben würde?

Er.

Zuverlässig hat er behauptet, daß er dennoch nicht glauben würde, und Ihnen auf al-

lerhand Weise gezeigt, mit welcher überwiegenden Wahrscheinlichkeit man die Erscheinung, die er gehabt, aus der Einbildung, der gegenwärtigen Gemüthsfassung u. s. w. würde erklären können.

Joh.

So war es. Letzteres gab ich in Absicht auf alle andere Menschen, ohne mich auszunehmen, zu; nur in Absicht auf ihn selbst gab ich es nicht zu. Ich versicherte ihn, wenn er vollkommen wach gewesen, und bei der lieben Erscheinung unerschrocken, und sich vollkommen gegenwärtig geblieben wäre: so würde ihm kein Mensch einreden, er hätte diese Erscheinung nur geträumt: und er würde auch von der Stunde an von seiner Fortdauer nach dem Tode gewiß geworden seyn.

Er.

Ob es bis ans Ende seines Lebens geholfen hätte, wäre unterdessen noch die Frage. Aber der Fall, den Sie annehmen, da gewiß ein jeder der sich ihn denkt, die Wahrheit der Behauptung, die Sie darauf gründeten, empfin-

den muß; zeigt wieder auffallend das Ueberge-
 nicht der sinnlichen Evidenz über alle Schlüsse
 die nicht ~~Sag vor Sag~~ und in ihrer durch-
 gängigen Verknüpfung sinnlich evident gemacht
 werden können. — Da aber die Verstorbeneu
 nicht zu erscheinen pflegen, und Gott sich nicht
 empfinden läßt, würden wir nicht mit unserer
 Philosophie am Ende auf den Schluß gera-
 then, daß diejenigen, die keine positive Offens-
 barung annehmen, ~~jedoch~~ sie zur gehörigen Ver-
 stimmung kommen, den Glauben an Gott, und
 an ein Leben nach dem Tode aufgeben müs-
 sen? denn aller Glaube muß sich zuletzt auf
 Thatsache, auf eigene oder fremde Erfahrung
 stützen. Jede Erfahrung ist aber nur aus
 Empfindungen zusammengesetzt.

I ch.

Wenn Gott sich nicht empfinden läßt, so
 haben Sie recht. Denn unsere ganze Erkennt-
 niß besteht ausser den Empfindungen und Vor-
 stellungen nur aus Begriffen, Urtheilen und
 Schlüssen; und wir haben gesehen, daß die
 Begriffe, Urtheile und Schlüsse, das ganze
 Gewebe unseres Denkens, auf die voll-

Kommnere Empfindung und ihren Fortgang *), oder die Progression des Bewußtseyns nicht allein zurückgeführt werden kann, sondern wenn wir an unserer eigenen Vernunft nicht irre werden wollen, darauf zurückgeführt werden muß. Also, was wir in diesem Verstande von Gott nicht empfinden können, das können wir auf keine andere Weise von ihm erfahren oder gewahr werden. Denn noch einmal, wir erfahren und werden gewahr nur mit dem Verstande und mit der Vernunft, nie aber durch den Verstand und durch die Vernunft, als wären sie besondere Kräfte. Verstand und Vernunft für sich allein, nach dem bloßen Vermögen Verhältnisse wahrzunehmen, betrachtet, sind Gedankenwesen, und ihr Geschäft wie ihr Inhalt, nichts. In der Wirklichkeit

*) Daß sich ein leidendes Vermögen nicht für sich allein, sondern nur als die Modification eines thätigen Principis denken läßt, erinnere ich noch einmal zum Ueberflus. *Substantia incompleta, monstrum in vera philosophia.* Leibn. Opp. II. P. I. p. 276.

sind sie die vollkommnere Empfindung selbst, das edlere Leben, das höchste Daseyn das wir kennen. Die Vollkommenheit der Empfindung bestimmt die Vollkommenheit des Bewusstseyns mit allen seinen Modificationen. Wie die Receptivität, so die Spontaneität, wie der Sinn, so der Verstand. Der Grad unseres Vermögens, uns von den Dingen außer uns intensiv und extensiv zu unterscheiden, ist der Grad unserer Personalität, das ist, unserer Geisteshöhe. Mit dieser köstlichsten Eigenschaft der Vernunft erhielten wir Gottesahndung; Ahndung dessen, DER DA IST: eines Wesens, das sein Leben in ihm selbst hat. — Von da her weht Freiheit die Seele an, und die Gefilde der Unsterblichkeit thun sich auf.

Er.

Ein Meer von Empfindungen und Gedanken hat mit Ihren letzten Worten sich in mir geregt. Freund . . .

Ich.

Ich.

Es ist spät geworden; lassen Sie uns abbrechen. Aber damit unser Gespräch nicht zu feyerlich und nicht zu gemein sich endige, so hören Sie noch ein Paar Stellen aus einem Buche an, das ich gestern zum Zeitvertreibe in die Hand nahm, und das mir an einem kranken Tage so wohl gemacht hat, als ich es an nicht vielen der gesündesten gewesen bin.

Er.

Lassen Sie sehen eh' ich höre! — Lienhard und Gertrud? — Davon schwebt mir etwas im Sinne.

Ich.

Es ist seltsam, daß wir beide nicht genug davon erfahren, um es längst gelesen zu haben. Was dem Verfasser fehlen möchte, und was darum sein Buch theils hat und theils nicht hat, warum es mir nicht ganz gefällt: das hat wahrlich keine Schuld daran. — Remen Sie, daß wir über dem Buche nicht das Buch vergessen *).

*) Die folgenden Stellen finden sich zerstreut im dritten Theile, S. 78, 292, 356, 408.

„Thaten lehren den Menschen, und Thaten trösten ihn — fort mit den Worten!“

„Alles was man immer dem Menschen beybringen kann, macht ihn nur in so weit brauchbar, oder zu einem Mann auf den, oder auf dessen Kunst man bauen kann, in so fern sein Wissen und seine Kunst auf den Schweiß seiner Lehrzeit gebaut ist; und wo dieser fehlt, sind die Künste und Wissenschaften der Menschen wie ein Schaum im Meer, der oft von weitem wie ein Fels scheint der aus dem Abgrund empor steigt, aber verschwindet so bald Wind und Wellen ihn anstoßen.“

„Es hilft nichts zum Sehen, die Nacht zu beschreiben, und die schwarze Farbe ihrer Schatten zu mahlen: nur wenn du das Licht anzündest, kannst du zeigen was die Nacht war, und nur wenn du den Staaren stichst, was die Blindheit gewesen.“

„So wahr ist es, daß man die Menschen vom Irrthum abzuführen nicht die Worte

„der Thoren widerlegen, sondern den Weis-
 „ihrer Thorheit in ihnen auslöschen muß.“

„Wir verheeren unser Inneres, wenn wir
 „dem Schatten entweichen wollen, den Gott
 „um uns gelegt hat.“

„Gott hat die Nacht gemacht wie den Tag;
 „warum willst du nicht ruhen in Gottes Nacht,
 „bis er seine Sonne dir zeigt, die ewig kein
 „Träumen hinter den Wolken, hinter denen
 „Gott sie verbergen, hervorrufen wird?“

„Gott ist für den Menschen nur durch die
 „Menschen der Gott der Menschen.“

„Der Mensch kennet Gott nur, in so fern
 „er den Menschen, das ist sich selber ken-
 „net. — Und ehret Gott nur, in so fern er
 „sich selber ehrt, das ist, in so fern er an sich
 „selber, und an seinen Nebenmenschen nach
 „den reinsten und besten Trieben, die in ihm
 „liegen, handelt.“

„Daher soll auch ein Mensch den andern
 „nicht durch Bilder und Worte, sondern durch
 „sein Thun zur Religionslehre em-
 „porheben.“

„Denn es ist umsonst, daß du dem Armen
 „sagest, es ist ein Gott, und dem Waislein,
 „du hast einen Vater im Himmel; mit Wils-
 „dern und Worten lehrt kein Mensch den an-
 „dern Gott kennen.“

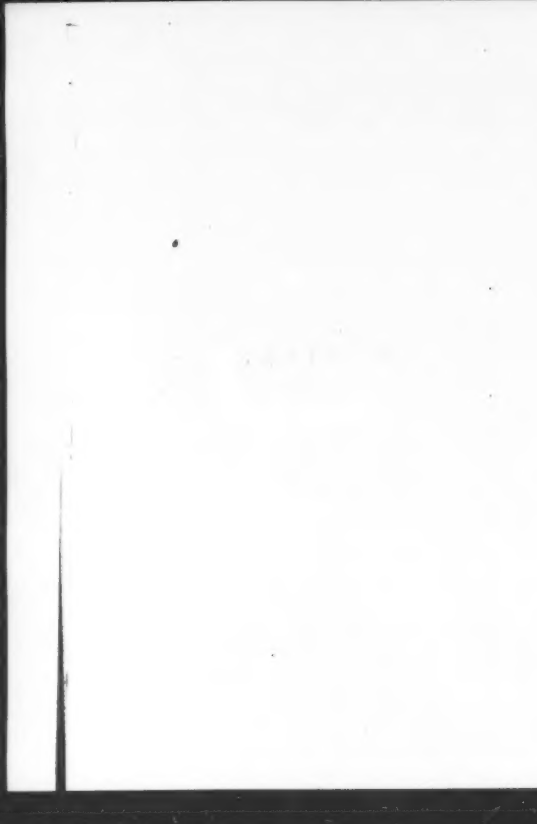
„Aber wenn Du dem Armen hilfst, daß
 „er wie ein Mensch leben kann, so zeigst du
 „ihm Gott; und wenn du das Waislein er-
 „ziehst, daß ist, wie wenn es einen Vater
 „hätte, so lehrest du ihn den Vater im Him-
 „mel kennen, der dein Herz also gebildet,
 „daß du es erziehen mustest.“

Er.

Herrlich! Herrlich! — Aber ich weiß
 nicht wie mir gerade ein Aufsatz von Aesmus
 in Gedanken kommt, worinn von „schwe-
 „ren podagrischen Füßen,“ die Rede
 ist; und von andern, „die der Mantel
 „verbirgt.“ Die letzten Worte, die einen
 gewaltigen Eindruck auf mich gemacht ha-
 ben, sind:

Fußsalbe, Mann von Sinope!

V e n l a g e .



Ueber den Transcendentalen Idealismus.

Der Transcendentale oder kritische Idealismus, auf welchen die Kantische Critik der reinen Vernunft gebaut ist, wird wie mir dencht von einigen Beförderern der Kantischen Philosophie nicht sorgfältig genug behandelt — oder, um lieber gerade heraus zu sagen was ich denke: sie scheinen den Vorwurf des Idealismus überhaupt, so sehr zu fürchten, daß sie lieber einigen Mißverstand veranlassen, als diesem Vorwurf, der abschrecken könnte, sich bloß stellen wollen. Dieses hätte nun wohl an sich nichts sträfliches, da man gewöhnlich die Verurtheile der Menschen erst zahm machen muß, ehe man sie fesseln kann, und es überhaupt so schwer ist der Aufmerksamkeit beizukommen, daß wir, wenn uns eine allgemeine vergessene Meinung im Wege steht, bennah die Hoffnung dazu aufgeben müssen. Aber in dem gegenwärtigen Falle ist die Sache so beschaffen, daß der geringste Mißverstand

den ganzen Unterricht verdirbt, so daß man gar nicht mehr verstehen kann, was einem zugemuthet wird. Auf die Critik der reinen Vernunft selbst ist kaum ein Tadel dieser Art zu bringen; sie erklärt sich entscheidend genug, und man braucht nur, nach den wenigen Blättern der Transcendentalen Aesthetik, die Critik des vierten Paralogismus der Transcendentalen Seelenlehre (S. 367 — 380.) zu lesen, um sich in Absicht des Transcendentalen Idealismus überall auszuheilen zu können.

„Der Transcendentale Idealist,“ sagt Kant in dem zuletzt angeführten Abschnitte (S. 370.) „kann ein empirischer Realist, mithin, wie man ihn nennt, ein Dualist seyn, d. i., die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem bloßen Selbstbewußtseyn hinauszuweichen, und etwas mehr, als die Gewisheit der Vorstellungen in mir, mithin das cogito, ergo sum, anzunehmen. Denn weil er diese Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloß für Erscheinung gelten läßt, die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist; so ist

„sie bey ihm nur eine Art Vorstellungen
 „(Anschauungen,) welche äusserlich heissen,
 „nicht, als ob sie sich auf an sich
 „selbst äussere Gegenstände bezö-
 „gen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf
 „den Raum beziehen, in welchem alles auf-
 „sereinander, er selbst, der Raum,
 „aber in uns ist. — Für diesen Trans-
 „scendentalen Idealismus haben wir uns nun
 „schon im Anfange erklärt. . .

„Wenn man äussere Erscheinungen als Vor-
 „stellungen ansieht, die von ihren Gegenstän-
 „den, als an sich ausser uns befindlichen Din-
 „gen in uns gewürkt werden, so ist nicht ab-
 „zusehen, wie man dieser ihr Daseyn anders,
 „als durch den Schluß von der Wirkung auf
 „die Ursache erkennen könne, bey welchem es
 „immer zweifelhaft bleiben muß, ob die letz-
 „tere in uns, oder ausser uns sey. Nun
 „kann man zwar einräumen: daß von un-
 „seren äusseren Anschauungen etwas, was im
 „Transcendentalen Verstande ausser uns seyn
 „mag, die Ursache sey, aber dieses ist nicht
 „der Gegenstand, den wir unter den Vorstel-

„lungen der Materie und körperlicher Dinge
 „verstehen; denn diese sind lediglich Erschei-
 „nungen, d. i., bloße Vorstellungsarten, die
 „sich jederzeit nur in uns befinden, und de-
 „ren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Be-
 „wusstsein eben so, wie das Bewusstseyn mei-
 „ner eigenen Gedanken beruht. Der Trans-
 „scendentale Gegenstand ist, sowohl in Aufse-
 „hung der inneren als äusseren Anschauung,
 „gleich unbekannt. Von ihm aber ist auch
 „nicht die Rede, sondern von dem Empiri-
 „schen, welcher alsdann ein äusserer heisst,
 „wenn er im Raume, und ein innerer Ge-
 „genstand, wenn er lediglich im Zeitverhält-
 „nisse vorgestellt wird; Raum aber und Zeit
 „sind beyde nur in uns anzutreffen.

„Weil indessen der Ausdruck: ausser uns,
 „eine nicht zu vermeidende Zweydeutigkeit bey
 „sich führt, indem er bald etwas bedeutet,
 „was als Ding an sich selbst von uns unter-
 „schieden existiert, bald was bloß zur äusseren
 „Erscheinung gehört, so wollen wir um diesen
 „Begriff in der letztern Bedeutung, als in
 „welcher eigentlich die psychologische Frage,

„wegen der Realität unserer äusseren An-
 „schauung genommen wird, ausser Unsicher-
 „heit zu setzen, empirisch äusserliche Gegen-
 „stände dadurch von denen, die so im Trans-
 „scendentalen Sinne heissen möchten, un-
 „terscheiden, daß wir sie“ — (die nur em-
 „pirisch äusserlichen Gegenstände) — „gerade
 „zu Dinge nennen, die im Raume anzutreffen
 „sind. . . .“

„Aber im Raume ist nichts, als was in
 „ihm vorgestellt wird. Denn der Raum ist
 „selbst nichts anders, als Vorstellung, folg-
 „lich was in ihm ist, muß in der Vorstellung
 „enthalten seyn, und im Raume ist gar
 „nichts, ausser, so fern es in ihm
 „wirklich vorgestellt wird. Ein Satz,
 „der allerdings befremdlich klingen muß: daß
 „eine Sache nur in der Vorstellung von ihr
 „existieren könne, der aber hier das Anstößi-
 „ge verliert, weil die Sachen mit denen wir
 „es zu thun haben, nicht Dinge an sich, son-
 „dern nur Erscheinungen, d. i., Vorstel-
 „lungen sind.“

„Wenn wir uns nicht in unseren gemeinsten

„Behauptungen verwickeln wollen, müssen
 „wir alle Wahrnehmungen, sie mögen nun
 „innere oder äussere heissen, blos als ein Be-
 „wusstseyn dessen was unserer Sinnlichkeit an-
 „hängt, und die äusseren Gegenstände dersel-
 „ben nicht für Dinge an sich selbst, sondern
 „nur für Vorstellungen ansehen, deren wir
 „uns, wie jeder andern Vorstellung, unmit-
 „telbar bewusst werden können, die aber dar-
 „um äussere heissen, weil sie demjenigen
 „Sinne anhängen, den wir den äusseren Sinn
 „nennen, dessen Anschauung der Raum ist,
 „der aber doch selbst nichts anders, als eine
 „innere Vorstellungsart ist, in welcher sich
 „gewisse Wahrnehmungen verknüpfen. Das
 „Transcendentale Object, welches den äus-
 „seren Erscheinungen, imgleichen das, was
 „der inneren Anschauung zum Grunde liegt,
 „ist weder Materie, noch ein denkendes Be-
 „sen an sich selbst, sondern ein uns unbekann-
 „ter Grund der Erscheinungen, die den empir-
 „rischen Begriff von der ersten sowohl als zwey-
 „ten Art an die Hand geben. ”

Aus der transcendentalen Aesthetik, auf

die ich zuvörderst verwiesen habe, will ich nur
 folgende Stelle über die transcendente Ideen-
 lität der Zeit auführen. „Wider diese Theo-
 „rie, welche der Zeit empirische Realität zu-
 „gesteht, aber die absolute und transcenden-
 „tale abspricht, habe ich von einsehenden
 „Männern einen Einwurf so einstimmig ver-
 „nommen, daß ich daraus abnehme, er müsse
 „sich natürlicher Weise bei jedem Leser, dem
 „diese Betrachtungen ungewohnt sind, vor-
 „finden. Er lautet so: Veränderungen sind
 „wirklich (dieses beweiset der Wechsel unse-
 „rer eigenen Vorstellungen, wenn man gleich
 „all' äußere Erscheinungen, samt deren Ver-
 „änderungen leugnen wollte). Nun sind
 „Veränderungen nur in der Zeit möglich,
 „folglich ist die Zeit etwas wirkliches. Die
 „Beantwortung hat keine Schwierigkeit. Ich
 „gebe das ganze Argument zu. Die Zeit ist
 „allerdings etwas wirkliches, nemlich die
 „wirkliche Form der inneren Anschauung.
 „Sie hat also subjective Realität in Ansehung
 „der inneren Erfahrung, d. i. ich habe wirk-
 „lich die Vorstellung von der Zeit, und

„meinen Bestimmungen in ihr. Sie ist also
 „wirklich nicht als Object, sondern als die
 „Vorstellungsart meiner Selbst als Object's
 „anzusehen. Wenn aber ich selbst, oder ein
 „ander Wesen mich, ohne diese Bedingung
 „der Synchronität anschauen könnte, so wür-
 „den eben dieselben Bestimmungen, die wir
 „uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine
 „Erkenntniß geben, in welcher die Vorstel-
 „lung der Zeit, mithin auch der Ver-
 „änderung, gar nicht vorläme . . .
 „Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen
 „folgen einander; aber das heißt nur, wir
 „sind uns ihrer, als in einer Zeitfolge, d. i.
 „nach der Form des inneren Sinnes bewußt,
 „u. s. w." (Erit. d. r. Vernunft. S. 36 u.
 37.)

Also was wir Realisten wirkliche Gegen-
 stände, von unseren Vorstellungen unabhän-
 gige Dinge nennen, das sind dem transcen-
 dentalen Idealisten nur innerliche Wesen, die
 gar nichts von dem Dinge, das et-
 wa außer uns seyn, oder worauf

die Erscheinung sich beziehen mag, darstellt, sondern von allem wirklich objectiven ganz leere bloß subjective Bestimmungen des Gemüths. — „Vorstellungen“ — nichts als Vorstellungen — „sind diese Gegenstände“), die, so wie sie vorgestellt werden, „als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von „Veränderungen, außer unsern Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben“ (S. 491.). „Sie“ — diese Gegenstände die nur Erscheinungen sind, welche nichts, schlechterdings nichts, wirklich objectives, sondern überall nur sich selbst darstellen — „sind das „bloße Spiel unserer Vorstellungen, die am „Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes „auslaufen (S. 101.).

*) Herr Kant heist deswegen die Realisten, die nicht bloß empirische Realisten sind, träumende Idealisten; denn sie halten die Gegenstände, die bloße Vorstellungen sind, für Dinge an sich.

Folglich,

„ Auch die Ordnung und Regelmäßigkeit in den
 „ Erscheinungen, die wir Natur nennen,
 „ bringen wir selbst hinein, und würden sie auch
 „ nicht darin finden können, hätten wir sie
 „ nicht, oder die Natur unseres Gemüths ur-
 „ sprünglich hineingelegt. (S. 125.) . . . Ob
 „ wir gleich durch Erfahrung viel Gesetze ler-
 „ nen, so sind diese doch nur besondere Be-
 „ stimmungen noch höherer Gesetze, un-
 „ ter denen die Höchsten (unter welchen
 „ alle andere stehen) a priori aus dem
 „ Verstande selbst herkommen, und nicht
 „ von der Erfahrung entlehnt sind,
 „ sondern vielmehr den Erscheinungen ihre
 „ Gesetzmäßigkeit verschaffen, und eben das
 „ durch Erfahrung möglich machen müssen.
 „ Es ist also der Verstand nicht bloß ein Ver-
 „ mögen durch Vergleichung sich Regeln zu
 „ machen: er ist selbst die Gesetzge-
 „ bung für die Natur, d. i., ohne Ver-
 „ stand würde es überall nicht Natur, das ist
 „ Synthetische Einheit des Mannigfaltigen
 „ nach Regeln geben: denn Erscheinungen
 „ können als solche nicht außer uns statt fin-
 „ den,

„den, sondern existieren nur in unserer Sinn-
lichkeit.“ *)

- *) Man muß sich sorgfältig hüten, diese Kantische Behauptung nicht mit derjenigen zu verwechseln, die von Leibniz so vielfältig ausgeführt, und in Mendelssohns Phädon so schön und faßlich vorgetragen ist, nemlich, daß Ordnung, Harmonie, jede Zusammenstimmung eines Mannigfaltigen, als solche, nicht in den Dingen, sondern allein im denkenden Wesen, welches das Mannigfaltige zusammen nimmt, und in Eine Vorstellung vereinigt, können angetroffen werden. Denn nach letzterer Behauptung ist die Ordnung, die Zusammenstimmung die ich wahrnehme, nichts weniger als bloß subjectiv; sondern die Bedingungen derselben liegen außer mir im Gegenstande, und ich werde durch die Beschaffenheit des Gegenstandes genöthigt, seine Theile so und nicht anders zu verknüpfen. Also ist hier der Gegenstand auch Gesetzgeber für den Verstand, in Absicht des Begriffes, den er nach ihm bildet; der Begriff wird nach allen seinen Theilen und Verhältnissen durch den Gegenstand gegeben, und nur das Begreifen selbst liegt allein in mir. s. S. 169 u. 170. des vorstehenden Gesprächs.

Ich glaube, dies wenige ist hinreichend zum Beweise, daß der Kantische Philosoph den Geist seines Systems ganz verläßt, wenn er von den Gegenständen sagt, daß sie Eindrücke auf die Sinne machen, dadurch Empfindungen erregen, und auf diese Weise Vorstellungen zu wege bringen: denn nach dem Kantischen Lehrbegriff kann der empirische Gegenstand, der immer nur Erscheinung ist, nicht außer uns vorhanden, und noch etwas anders als eine Vorstellung seyn: von dem transcendentalen Gegenstände aber wissen wir nach diesem Lehrbegriffe nicht das geringste; und es ist auch nie von ihm die Rede, wenn Gegenstände in Betrachtung kommen; sein Begriff ist höchstens ein problematischer Begriff, welcher auf der ganz subjectiven, unserer eigenthümlichen Sinnlichkeit allein zugehörigen Form unseres Denkens beruht; die Erfahrung giebt ihn nicht, und kann ihn auf keine Weise geben, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, nie ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann; die Erscheinung aber, und

daß diese oder jene Affection der Sinnlichkeit in mir ist, gar keine Beziehung von vergleichenden Vorstellungen auf irgend ein Object ausmacht. Der Verstand ist es, welcher das Object zu der Erscheinung hinzuthut, indem er ihr Mannigfaltiges in Einem Bewußtsein verknüpft. Als denn sagen wir, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben; und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = $\mathbf{X}$. Dieses = $\mathbf{X}$ ist aber nicht der transcendente Gegenstand; denn vom transcendenten Gegenstande wissen wir nicht einmal soviel, und er wird als intelligibele Ursache der Erscheinung überhaupt nur angenommen, bloß damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondiere *).

Indessen wie sehr es auch dem Geiste der Kantischen Philosophie unvörderlich fern mag, von

*) Critik der reinen Vernunft. S. 246. 253. 254.
115. 494.

den Gegenständen zu sagen, daß sie Eindrucke auf die Sinne machen, und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen, so läßt sich doch nicht wohl ersehen, wie ohne diese Voraussetzung, auch die Kantische Philosophie zu sich selbst den Eingang finden, und zu irgend einem Vortrage ihres Lehrbegriffs gelangen könne. Denn gleich das Wort Sinnlichkeit ist ohne alle Bedeutung, wenn nicht ein *distinctes reales Medium* zwischen Realem und Idealem, ein wirkliches Mittel von Etwas zu Etwas darunter verstanden werden, und in seinem Begriffe, die Begriffe von aufeinander und verknüpft seyn, von Thun und Leiden, von Causalität und Dependenz, als realer und objectiver Bestimmungen schon enthalten seyn sollen; und zwar dergestalt enthalten, daß die absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieser Begriffe als frühere Voraussetzung zugleich mit gegeben seyn. Ich muß gestehen, daß dieser Zustand mich bey dem Studio der Kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat, so daß ich verschiedene Jahre hintereinander die Kritik

der reinen Vernunft immer wieder von vorne anfangen mußte, weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich ohne jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und mit jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte.

Mit dieser Voraussetzung darin zu bleiben, ist platterdings unmöglich, weil die Ueberzeugung von der objectiven Gültigkeit unserer Wahrnehmung von Gegenständen außer uns als Dingen an sich, und nicht als bloß subjectiver Erscheinungen, dieser Voraussetzung zum Grunde liegt, und eben so die Ueberzeugung von der objectiven Gültigkeit unserer Vorstellungen von den nothwendigen Beziehungen dieser Gegenstände auf einander und ihrer wesentlichen Verhältnisse, als objectiv realer Bestimmungen. Behauptungen, welche sich auf keine Art und Weise mit der Kantischen Philosophie vereinigen lassen, da diese durchaus damit ungeht zu beweisen: daß sowohl die Gegenstände als ihre Verhältnisse, bloß subjective Wesen, bloße Bestimmungen unseres eigenen Selbstes,

und ganz und gar nicht auſſer und vorhanden ſind. Denn wenn nach ihr auch eingeſeet werden kann, daß dieſen bloß ſubjectiven Beſen, die nur Beſtimmungen unſeres eigenen Beſens ſind, ein tranſcendentales Etwas als Urſache entſprechen mag: ſo bleibt doch in der tieffſten Dunkelheit verbor- gen, wo dieſe Urſache, und von was Art ihre Beziehung auf die Wirkung ſey. Uebrigens haben wir ſchon geſehen, daß wir zu keiner Erfahrung von dieſem tranſcendentalen Etwas weder von nahem noch von ferne gelangen, und auf keine Weiſe das geringſte von ihm gewahr werden können, ſondern daß alle Gegenſtände der Erfahrung bloße Erſcheinungen ſind, deren Materie und realer Inhalt durch und durch nichts anders, als unſere eigene Empfindung iſt. In Abſicht der beſonderen Beſtimmungen dieſer Empfindung, ich meyne ihrer Quelle, oder, um die Sprache der Kantſchen Philoſophie zu reden, der Art und Weiſe wie wir von Gegenſtänden afficiert werden, befinden wir uns in der totalſten Unwiſſenheit. Und was die in-

nerliche Bearbeitung oder Digestion dieser Materie betrifft, wodurch sie ihre Form erhält, und die Empfindungen in uns zu Gegenständen für uns werden: so beruht diese auf einer Spontaneität unseres Wesens, deren Principium uns abermals ganz und gar unbekannt ist, und wovon wir nur wissen, daß ihre erste Aeussierung die Aeussierung eines blinden vorwärts und rückwärts verknüpfenden Vermögens ist, das wir Einbildungskraft nennen. Da aber die Begriffe, die auf diese Weise entstehen, und die Urtheile und Sätze die aus ihnen erwachsen, keine Gültigkeit als nur in Beziehung auf unsere Empfindungen haben, so ist unsere ganze Erkenntniß nichts als ein Bewußtseyn verknüpfter Bestimmungen unseres eigenen Selbstes, woraus auf gar nichts anderes geschlossen werden kann. Unsere allgemeinen Vorstellungen, Begriffe und Grundsätze drücken nur die wesentliche Form aus, in welche jede besondere Vorstellung und jedes besondere Urtheil, zufolge der Beschaffenheit unserer Natur sich fügen muß, um in Einem allgemeinen oder transscendentalen Be-

wußten aufgenommen und verknüpft werden
 zu können, und dergestalt relative Wahrheiten,
 oder relativ objective Gültigkeit zu erhalten.
 Aber diese Gesetze unseres Anschauens und Den-
 kens sind, wenn man von der menschlichen Form
 abstrahiert, ohne alle Bedeutung und Gültig-
 keit, und geben über die Gesetze der Natur an
 sich nicht die entfernteste Weisung. Weber der
 Satz des zureichenden Grundes, noch selbst der
 Satz: daß aus Nichts Nichts werden kann,
 geht die Dinge an sich an. Kurz unsere ganze
 Erkenntniß enthält nichts, platterdings nichts,
 was irgend eine wahrhaft objective Bedeu-
 tung hätte.

Ich frage: wie ist es möglich die Voraus-
 setzung von Gegenständen, welche Eindrücke
 auf unsere Sinne machen, und auf diese Weise
 Vorstellungen erregen, mit einem Lehrbegriffe
 zu vereinigen, der alle Gründe, worauf diese
 Voraussetzung sich stützt, zu nichte machen
 will? Man erwäge, was gleich zu Anfang
 dieses Aufsatzes ist gezeigt worden: daß der
 Raum und alle Dinge im Raum nach dem
 Kantischen System in uns, und sonst nirgendwo

ver:

vorhanden sind; daß alle Veränderungen, und
 sogar die Veränderungen unseres eigenen in-
 nerlichen Zustandes, wovon wir doch durch die
 Folge unserer Gedanken unmittelbar gewiß zu
 seyn glauben, nur Vorstellungsarten sind, und
 keine objectiv wirkliche Veränderung, kein
 solches Aufeinanderfolgen weder in uns noch
 außer uns beweisen; man erwäge, daß alle
 Grundsätze des Verstandes nur subjective Be-
 dingungen ausdrücken, welche Gesetze unseres
 Denkens, aber keinesweges der Natur an
 sich, sondern ohne allen wahrhaft objecti-
 ven Inhalt und Gebrauch sind: man erwäge
 diese Punkte gehörig, und besinne sich, obman
 neben ihnen wohl die Voraussetzung von Ge-
 genständen, welche Eindrücke auf unsere Sin-
 ne machen, und auf diese Weise Vorstellungen
 zuwege bringen, könne gelten lassen. Man
 wird es unmöglich können, wenn man nicht
 jedem Worte eine fremde Bedeutung, und ihrer
 Zusammensetzung einen ganz mystischen Sinn
 beylegt. Denn nach dem allgemeinen Sprach-
 gebrauch müßte mit dem Gegenstand ein Ding
 gemeint seyn, das im transcendenten

ten Verstande außer uns vorhanden wäre: und wie können wir in der Kantischen Philosophie zu einem solchen Dinge? Etwa dadurch, daß wir uns bei den Vorstellungen die wir Erscheinungen nennen, passiv fühlen? Aber sich passiv fühlen oder leiden, ist nur die Hälfte eines Zustandes, der allein nach dieser Hälfte nicht denkbar ist. Auch würde hier ausdrücklich gefordert, daß er allein nach dieser Hälfte nicht denkbar ~~seyn~~ ^{ist}. Also empfinden wir Ursache und Wirkung im transcendentalen Verstande, und könnten, vermöge dieser Empfindungen, auf Dinge außer uns und ihre nothwendigen Beziehungen auf einander im transcendentalen Verstande schließen. Da aber der ganze transcendente Idealismus hiemit zu Grunde gienge, und alle Anwendung und Absicht verlöre, so muß sein Bekenner schlechterdings jene Voraussetzung fahren lassen, und es nicht einmal wahrscheinlich finden wollen, daß Dinge, die im transcendentalen Verstande außer uns wären, vorhanden sind, und Beziehungen auf uns haben, die wir auf irgend eine

Weise wahrzunehmen im Stande seyn könnten. Sobald er es nur wahrscheinlich finden, es nur von fern glauben will, muß er aus dem transcendentalen Idealismus herausgehen, und mit sich selbst in wahrhaft unaussprechliche Widersprüche gerathen. Der transcendente Idealist muß also den Muth haben, den kräftigsten Idealismus, der je gelehrt worden ist, zu behaupten, und selbst vor dem Verwurfe des speculativen Egoismus sich nicht zu fürchten, weil er sich unmöglich in seinem System behaupten kann, wenn er auch nur diesen letzten Verwurf von sich abtreiben will.

Wollte die Kantische Philosophie von der transcendentalen Unwissenheit, welche der transcendente Idealismus lehrt, sich nur um ein Haarbreit durch Vermuthung oder Glauben entfernen, so verliere sie nicht allein in demselben Augenblick alle Haltung, sondern sie müßte auch, was sie als ihren Hauptverzug ansieht, nemlich die Vermuthung in Ruhe zu setzen, ganz und gar fahren lassen; denn diese Annahme hat keinen andern Grund als

die durchgängige absolute Unwissenheit, welche der transcendente Idealismus behauptet; diese durchgängige absolute Unwissenheit würde aber alle Kraft verlieren, wenn irgend eine Vermuthung sich über sie erheben, und auch nur den kleinsten Vortheil ihr abgewinnen könnte.

Ναυτὶ καὶ πῆμας ἀνίστη· ἀπὸ τὰ ταῦτα τοὶ
 φέρον.

Epicharm. Fragm. Troch.

